AUTHOR:

TURCHI, NICOLA

TITLE:

MANUALE DI STORIA DELLE RELIGIONI

PLACE:

TORINO

DATE:

1922

Master Negative #

93-81336-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Turchi, Nicola, 1882-
... Manuale di storia delle religioni. 2, edizione aumentata. Torino, Bocca, 1922.
xv, 658, [2] p. 24cm.

"Bibliografia" at end of each chaptor.

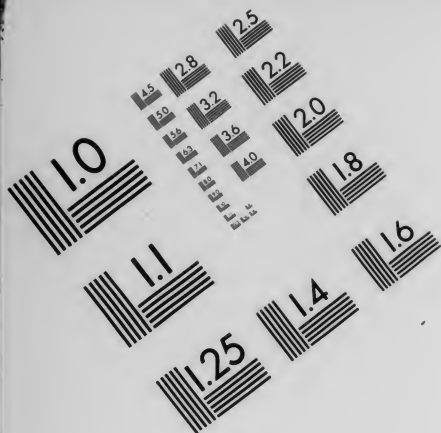
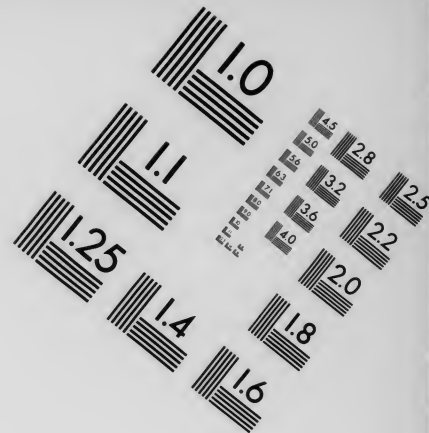
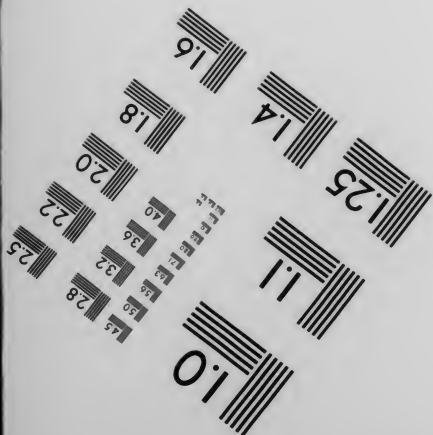
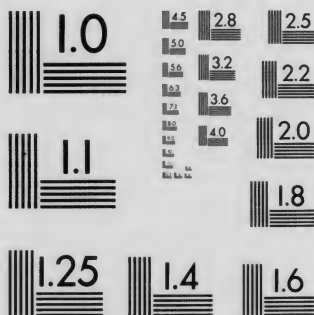
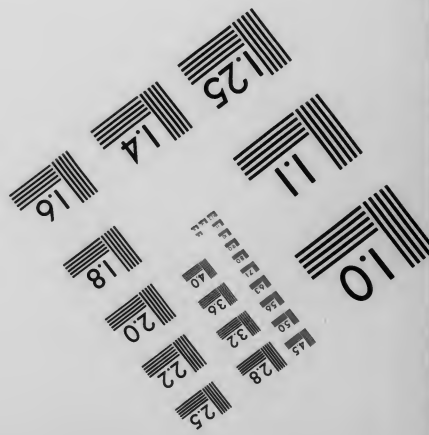
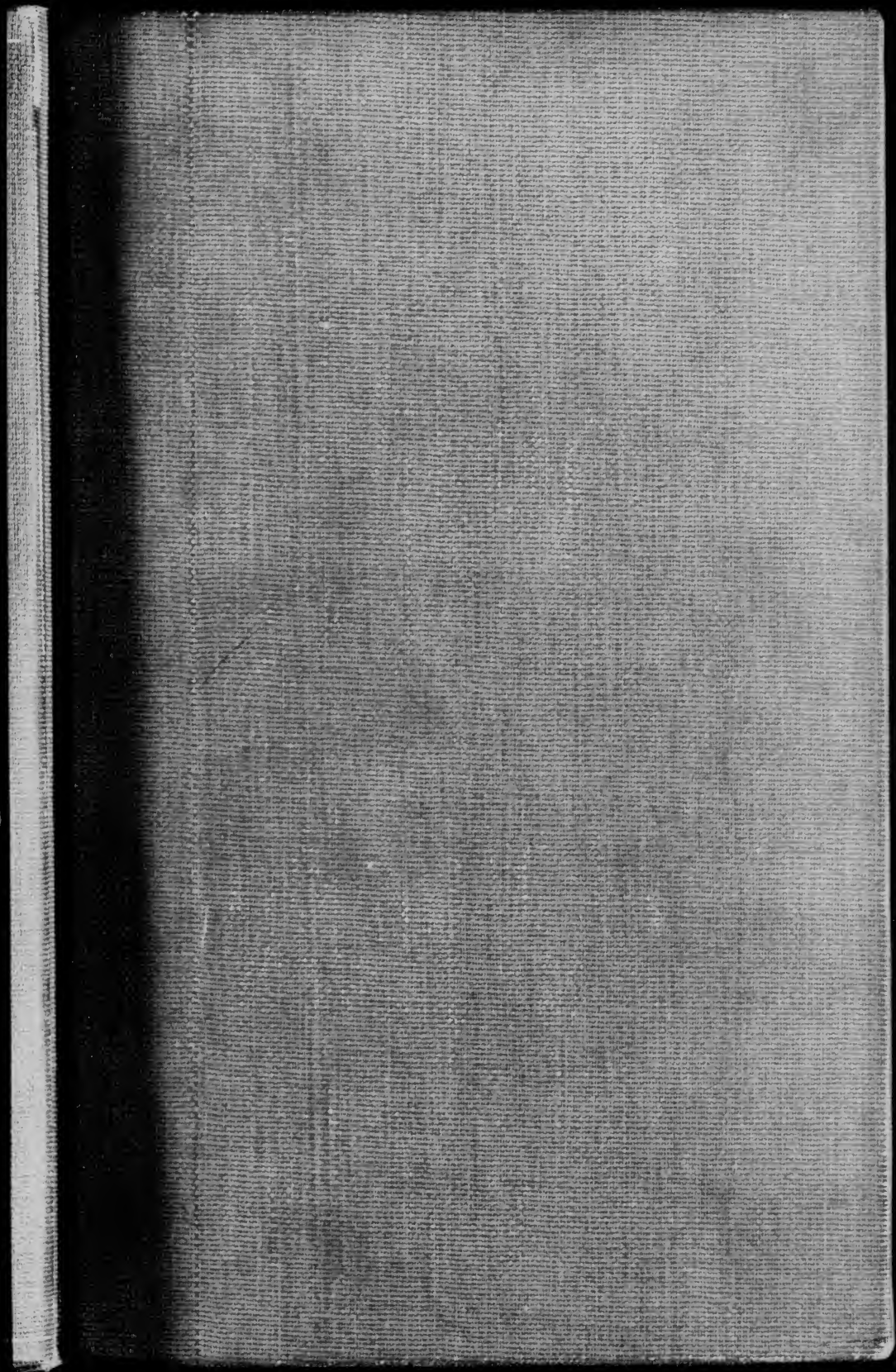
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 4-28-93 INITIALS Susan

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

NICOLA TURCHI

DOCENTE DI STORIA DELLE RELIGIONI NELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

MANUALE

DI

STORIA DELLE RELIGIONI

Seconda edizione aumentata

TORINO
FRATELLI BOCCA - EDITORI
MILANO - ROMA

1922

PADOVA - TIPOGRAFIA DEL SEMINARIO

ALLA MEMORIA VENERATA

DI MIO PADRE FILIPPO

QUESTE PAGINE

CHE AVREBBE LETTO CON MOLTO AMORE

DEDICO REVERENTE

PREFAZIONE

Viaggiando, potrai trovare città senza mura e senza lettere, senza re e senza case, senza ricchezze e senza l' uso della moneta, prive di teatri e di ginnasi. Ma una città senza templi e senza dei, che non pratichi nè preghiere, nè giuramenti, nè divinazione, nè i sacrifizi per impetrare i beni e deprecare i mali, nessuno l' ha mai veduta, nè la vedrà mai. PLUTARCO, adv. Col. 31.

La solenne e recisa affermazione plutarchiana, messa in fronte al presente Manuale, vale ad esprimerne con chiarezza l' indole, ch' è rigorosamente obiettiva e prettamente espositiva.

Sotto ogni cielo, torrido o brumoso; nel corso lungo dei secoli, dalle oscurità della preistoria all' epoca presente; sotto ogni grado di cultura, dalla mentalità superstiziosa del selvaggio alle vette più sublimi della speculazione filosofica, l' uomo ha creduto sempre alla esistenza di un mondo superiore, si è curvato nell' adorazione del medesimo espressa nei modi più conformi alla propria razza e alla propria cultura, ed ha riposto in questo mondo trascendente le sue speranze per la vita presente e per quella che comincia oltre la

tomba. È questo un fatto indiscutibile posto sotto una luce ben chiara dalle ricerche rigorose e metodiche che per tutto il secolo decimonono si son seguite nel campo delle credenze religiose dai vari punti di vista filologico, etnografico, sociologico; un fatto dal quale spetterà alla «perenne» filosofia cristiana e all' apologetica religiosa (1) *trarre tutte le conseguenze di cui è fecondo, ma di cui importa ad ogni modo ben conoscere gli elementi costitutivi, dal punto di vista meramente scientifico, dati sopratutto gli errori, le inesattezze, gli equivoci goffi che regnano in questo campo anche tra persone fornite di sufficiente cultura.*

Il presente Manuale, che è dedicato alle religioni extrabibliche, intende appunto di esporre in maniera oggettiva e facile gli elementi di fatto che si trovano in dette religioni e riguardano sia le credenze alle divinità e alla vita di oltretomba, sia il culto che a dette credenze si riferisce. Sono lieto di constatare che da quando, or sono dieci anni, io pubblicavo la prima edizione del Manuale esprimendo il vivo desiderio della

(1) Un ottimo esempio di apologetica desunto dalla storia delle religioni è fornito da A. De Broglie, *Problèmes et conclusions de l' histoire des religions*, Paris 1889³; opera pubblicata in vari articoli su la rivista « Le Contemporain » già fin dal 1883; modello di sana e dotta apologetica cui debbono molto quanti hanno scritto di poi su lo stesso argomento. Una eloquente difesa della figura divina di Gesù di fronte alla storia comparata delle religioni l' ha fatta A. Valensin, *Jésus Christ et l'étude comparée des religions*, Paris 1912, cinque conferenze fatte alle Facoltà cattoliche di Lione. Vedi anche l' efficace scritto polemico di A. Vaccari, *L' «Orpheus» di Salomone Reinach*, Roma 1911; e le conclusioni che da un accurato esame dei dati dell' etnografia e dell' archeologia preistorica trae, dal punto di vista religioso, Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire. L' age paléolithique*, Paris, 1921. L'A. è professore di Storia delle Religioni nell' Istituto Cattolico di Parigi.

diffusione di questi studi, si è verificato in Italia un confortevole interessamento verso i medesimi. Lo dimostra non solo l' esaurirsi relativamente rapido dell' edizione stessa ma anche la frequenza che i corsi di Storia delle Religioni tenuti senza alcun efficace interessamento da parte dello Stato, ma per solo buon volere di taluni studiosi o intelligente iniziativa di talune Facoltà, negli Atenei di Bologna, Firenze, Milano, Roma, hanno potuto vantare tra studenti e uditori; ed infine il moltiplicarsi di pubblicazioni originali e di traduzioni di opere che si riferiscono alla nostra disciplina (1).

* * *

Il mio compito nella redazione del presente Manuale doveva, nè poteva essere altro, che quello di un espositore diligente, che offrisse ai lettori il risultato degli studi intorno ai vari punti della complessa materia.

E questo io ho cercato di fare con la maggiore oculatezza, attingendo sempre alla letteratura migliore e rifacendomi tutte le volte che ho potuto, nel testo o nelle versioni, alle fonti. Le quali ho sempre voluto indicare esattamente a principio di ogni capitolo, affinchè il lettore potesse far da sè il controllo dell' esposizione. Ho voluto anche suggerire quelle opere che per mia esperienza personale mi sembravano degne di speciale menzione. Però la bibliografia che sta in fine ad

(1) Una ragionata cronistoria degli studi di Storia delle Religioni in Italia l' ha redatta con la sua apprezzata completezza bibliografica L. H. Jordan, *The study of religion in Italian Universities.* A half-century's survey « The American Journal of Theology » 23 (1919), p. 41 ss.

ogni capitolo non vuole essere completa, ma sostanziale, sollecita più della qualità che della quantità, ed è ragionata: 1° perchè un elenco arido di opere mi sembrava, dati i moderni sussidi bibliografici, un' impresa doppiamente inutile; 2° perchè dovendo il Manuale servir d' introduzione allo studio di questa scienza, era bene che il lettore conoscesse soltanto gli strumenti utili del lavoro e sapesse come e quando li deve adoperare. S' intende che l' apprezzamento bibliografico verte unicamente sul valore scientifico delle opere e che quindi sarà indispensabile nei lettori quella oculata prudenza che è quanto mai necessaria in studi del nostro genere.

Per la distribuzione della materia ho seguito, più o meno, l' ordine adottato nei quattro Congressi internazionali della nostra materia, che mi è sembrato il più opportuno in quanto concilia il criterio della graduale estimazione delle varie religioni e della loro successiva importanza nel campo della storia, con quello della affinità etnica o linguistica dei due gruppi principali: il semitico (Babilonia, Siria, Islâm) e l' indoeuropeo (India, Persia, Grecia, Roma).

La grafia dei nomi non corrisponde al sistema scientifico di translitterazione comunemente adottato, perchè dato lo scopo del Manuale sarebbe stata cosa inutile sia per i competenti che per gl' incompetenti delle varie filologie. Invece ho tenuto presente il criterio fonetico, ponendo cura che la trascrizione delle parole esotiche si allontanasse il meno possibile, nella lettura, dalla pronunzia normale. Avverto per tanto fin da ora che, salvo nota contraria, h *significa una leggera aspirazione;* j *ha lo stesso valore che in francese, rispondente al « g » dolce toscano, fuori che nelle voci sanscrite (Cap. IX) dove ha il medesimo valore che in inglese di « g » palatale; il gruppo* kh *ha un forte suono gutturale, corrispondente al « q » semitico; il gruppo* sh *ha lo stesso valore che in inglese, rispondente al nostro « sc » palatale in sciame, scena, ecc.*

Mi piace, nel dare di nuovo alle stampe questo volume cui gli studiosi hanno fatto così cordiale accoglienza, fare ancor una volta mie le parole umili ma fidenti dell' anonimo autore della quattrocentesca Grammatichetta Vaticana: « Se questo nostro opuscolo sarà tanto grato á chi mi leggerà, quanto fu laborioso á me el congettarlo, certo mi dilecterà averlo promulgato, tanto quanto mi dilettava investigare e raccorre queste cose á mio iuditio degne e da pregiarle. Laudo Dio che in la nostra lingua habbiamo homai é primi principij; di quello ch' io al tutto mi disfidava potere assequire. Cittadini miei, pregovi, se presso di voj hanno luogo le mie fatighe, habbiate á grado questo animo mio, cupido di honorare la patria nostra: Et insieme piacciavi emendarmi più che biasimarmi se in parte alchuna ci vedete errore ».

Roma, 7 Gennaio 1922

NICOLA TURCHI

SOMMARIO

CAPITOLO II.

CAPITOLO III.

CAPITOLO IV.

CAPITOLO V.

CAPITOLO VI.

CAPITOLO VII.

CAPITOLO VIII.

CAPITOLO IX.

INTRODUZIONE

1. Definizione della religione. - 2. Limiti dello studio. - 3. Scuole diverse: filologica o naturistica. - 4. Antropologica o animistica. - 5. Totemismo. - 6. Panbabilonismo. - 7. Religione dattilica. - 8. Religione e magia: teorie preanimistiche. - 9. King, Hartland. - 10. Scuola del Durkheim. - 11. Lang. - 12. Schmidt. - 13. Critica delle scuole precedenti. - 14. Gli « storico-psicologi ».

1. La parola *religione* nel suo significato più ampio, denota *un legame di dipendenza che riannoda l'uomo a una o più potenze superiori dalle quali sente di dipendere ed a cui tributa atti di culto sia individuali che collettivi* (1).

---

(1) In questa definizione convengono tutti gli studiosi del fenomeno religioso a qualunque categoria essi appartengano: AD. TANQUEREY riassumendo la dottrina tomistica in « Synopsis Theol. Dogm. Fund. », I, *De Vera Religione,* Romae, Desclée e C., 1908, ed. 12, pag. 26: « *obiective* sumpta, prout est relatio, religio est complexus relationum moralium Deum inter et homines, seu summa officiorum quibus homines Deum colere debent: *subiective,* quatenus mentis dispositio, religio est virtus quaedam moralis voluntatem disponens ad exhibendum cultum Deo debitum, tamquam omnium Creatori et Supremo Domino ».

W. SCHMIDT, valoroso etnologo, fondatore e direttore della rivista « Anthropos »: La religione è la « reconnaissance d'un ou plusieurs êtres personnels qui s'élèvent au-dessus des conditions terrestres et temporelles et le sentiment de dépendance vis-à-vis d'eux ». *L'origine de l'idée de Dieu,* p. 4, Vienne, 1910, notevole studio storico, critico e positivo già

In questa definizione sono compresi tutti gli elementi essenziali che costituiscono la religione nel suo più largo senso, cioè: 1. La credenza nelle potenze superiori, che, secondo i vari gradi della religione, possono essere una o più, personali o impersonali ([1]); 2. il vincolo di dipendenza (di qualsiasi genere e da qualsiasi sentimento provocato) che lega l'uomo alle potenze superiori ([2]); 3. il modo pratico con cui questo legame si esplica (qualunque sia il genere e l'elevatezza degli atti) e che costituisce quell'insieme di riti e pratiche, me-

---

pubblicato in «Anthropos» a cominciare dal 1908 e di cui si attende la parte ricostruttiva.

A. Loisy, *La Religion*, Paris, 1917 «En son idée la plus générale, la religion est le rapport spécial où l'homme croit se trouver et se met à l'égard des êtres ou des principes supérieurs dont il s'estime dépendant, rapport qui s'affirme et se réalise principalement dans ce qu'on appelle le culte» p. 49.

In queste definizioni convengono sostanzialmente Tiele, Goblet d'Alviella, Frazer, Jastrow, ecc.

(1) Senza queste potenze superiori la religione mancherebbe del suo oggetto. Per questo non può, scientificamente, ammettersi la definizione di S. Reinach, *Orpheus*, Paris, 1909, «Un ensemble de scrupules (= tâbu) qui font obstacle au libre exercice de nos facultés», p. 4.

(2) Appunto perchè implica il concetto di vincolo piace a Lattanzio (seguito poi da Agostino, *Retract.* 1, 13) l'etimologia di *religio* da *religare*: «*Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegere*» *Inst. div.* IV, 28. L'interpretazione di Cicerone - che è morfologicamente più corretta e quindi più attendibile - si trova in *Nat. Deor.* 2, 28, 72. *Qui autem omnia quae ad cultum Deorum pertinerent, diligenter tractarent et tamquam relegerent dicti sunt religiosi ex relegendo, tamquam a deligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes*». Ma il significato della parola, prima che Cicerone ne consecrasse quello di culto reso alla divinità, era di timore, scrupolo superstizioso, provocato dal contatto con quel ch'è sacro, interdetto, tabu: *dies religiosi, loca religiosa, fingere sibi religionem*, Caes. b. g. 6, 36; *animos... multiplex religio... invasit*, Liv. 4, 30; *arctis relligionum animum nodis exsolvere pergo*, Lucr. 1, 130, dov'è seguita l'etimologia da *religare*; *religentem esse oportet, religiosus ne seis* A. Gell. 4, 9, 1. Certo per questa primitiva inferiorità di significato la Religio non fu deificata nel culto ufficiale dei Romani, come la Pietas, mentre gli scrittori cristiani hanno adottato ed esaltato il significato superiore illustrato da Cicerone. Cfr. W. Warde Fowler, *The latin history of the word «Religio»*, TO, II, 169 seq.

diante i quali la religione, si concreta negli aggruppamenti umani ed esprime i loro sentimenti e i loro bisogni.

2. Le religioni possono essere studiate dal punto di vista *teologico* proprio di ciascuna; dal punto di vista *filosofico*, in quanto si ricercano le attinenze della ragione e della fede, le condizioni umane della genesi e dello sviluppo della religione e si giudica del grado di verità o falsità di una religione; dal punto di vista *storico*, in quanto, prescindendo da ogni questione di principio, si studiano unicamente i fatti documentari e monumentali offerti dalle varie religioni, si coordinano e si espongono offrendo così i materiali per una sintesi ulteriore ([1]).

Il còmpito del presente manuale è rigorosamente circoscritto a quest'ultimo punto.

3. Senza rimontare ad origini troppo remote (critica e sistemazione della mitologia presso i Greci alessandrini e i Romani dell'Impero; critica polemica degli Apologisti e scrittori ecclesiastici; sintesi erudita dei grandi dotti del Settecento: Voss, Grozio, G. B. Vico; esegesi razionalistica degli Enciclopedisti in Francia; esegesi filosofica del Lessing, del Herder, del Hegel in Germania, come vero fondatore della storia comparata delle religioni va considerato F. Max Müller (Dessau, 1823-1900). Essa è quindi di origine recente: e come non bene affermata nei metodi e nelle conclusioni generali, risente tuttora dell'indirizzo prevalente nelle varie scuole che l'hanno trattata.

---

(1) Nel terzo Congresso di storia delle religioni tenutosi ad Oxford (1908), Goblet d'Alviella ha proposto una terminologia più semplice e rapida per designare queste tre ramificazioni della scienza delle religioni: *ierografia* per la descrizione delle religioni: *ierologia* per la scienza o esame dei rapporti di concomitanza e successione dei fenomeni religiosi: *ierosofia* o filosofia delle religioni. Appunto sotto questi tre titoli diversi il medesimo A. ha raggruppato gli studi pubblicati da vari anni e su diverse riviste intorno alla nostra materia.

Si ha così un primo periodo che si può chiamar dei *filologi o naturisti* in quanto i suoi cultori tolgono alla scienza filologica, allora nel massimo fiore e chiamata a spiegar tutti i problemi, gli argomenti per spiegar l'etimologia degli dei e da questa dedurne la genesi, riportata sempre alla natura e ai suoi fenomeni (scuola naturistica). Questa scuola collega poi, mediante la sintesi autorizzata dalla simiglianza di radice, gli dei delle varie religioni e costituisce così un panteon delle primitive divinità indoeuropee, intorno a cui un tempo versarono in modo particolare le ricerche dei dotti. A questa scuola vanno annoverati, oltre il Max Müller, lo Schwarz, E. Burnouf, E. H. Meyer.

4. Frattanto (1859) mentre Boucher de Perthes, suscitava la scienza paletnologica, C. Darwin pubblicava la sua opera che volgarizzando l'idea di evoluzione insegnava a ricercar nei più umili strati della materia e della vita l'origine e la causa degli ulteriori sviluppi. Sorse così la scuola degli *etnologi* o *antropologi*, i quali diressero le loro ricerche specialmente sui popoli selvaggi, ne esaminarono la vita e le credenze religiose, le compararono e le classificarono offrendo in fine come uno schema dei vari stadi che lo spirito umano avrebbe traversato per giungere dalle più umili origini ai fastigi più alti della religiosità [1].

Primo di costoro per ordine di tempo è il Lubbock, ma il vero fondatore della scuola antropologica è E. B. Tylor. Evoluzionista convinto, egli afferma che allo stadio più basso della religiosità umana (corrispondente a uno stadio inferiore

[1] Intorno alla reazione che la troppo esagerata applicazione del metodo « etnologico » ha provocato in alcuni studiosi che intendono rimanere fedeli esclusivamente al metodo « storico » e diffidano dei parallelismi che offre l'etnografia, vedi N. Turchi; *Dei metodi « storico » ed « etnologico » nello studio della storia delle religioni* « Religio » I, (1919) 1 ss. in cui viene sostenuta la legittimità del metodo etnologico specialmente quando si tratta di portar il proprio esame su dati o su sopravvivenze di uno stadio religioso-sociale primitivo, che può rimanere come sopravvivenza anche in riti e pratiche di religioni culturali.

della cultura) si trova una forma di religione, ch'egli con nome fortunato ha detto *animismo*, e che consiste, da parte del selvaggio, nell'animare, mediante spiriti, gli oggetti reali o immaginari con i quali la sua mobile fantasia viene ad incontrarsi, e che adora.

Questa forma rudimentale di religiosità sarebbe nata nella fantasia agile, ingenua e naturalmente creativa del selvaggio specialmente in seguito ai fenomeni: 1. del sonno durante il quale lo spirito sembra separarsi dal corpo che resta inerte ed emigrare in regioni lontane dove s'imbatte in esseri noti ed ignoti; 2. della malattia la quale eccita l'individuo fino al punto da far ritenere che uno spirito sia penetrato in lui facendolo parlare ed agire a sua posta (estasi, casi di sovreccitazione mentale), ovvero si sia cacciato in qualche parte del corpo da cui occorra snidarlo per ottenere la guarigione; 3. della morte per la quale mentre il corpo rimane inerte e freddo, lo spirito certamente si avvia verso quelle regioni misteriose intravedute tante volte nel sogno, può rivestire forme strane, apparire ai viventi e parlare con loro durante il riposo del sonno [1].

Ma l'evoluzione non poteva arrestarsi qui: dato questo concetto degli spiriti, esseri invisibili, inafferrabili che possono introdursi dovunque, specialmente nei luoghi amati o temuti dai vivi, l'animazione doveva essere applicata anche agli oggetti che circondavano il primitivo, specialmente alberi e pietre dalle forme più o meno bizzarre, venerabili per un motivo qualsiasi. Da questo all'animazione di tutta la natura

[1] Sorge così il culto degli antenati sia della famiglia che della tribù, i quali seguitano ad abitare il luogo dove hanno vissuto o tengono dietro all'emigrazioni dei loro parenti e si posano dovunque nei luoghi da essi frequentati. Di questo culto, prima H. Spencer e poi Grant Allen, *The evolution of idea of God*, London 1897, hanno fatto l'origine della religione. V. la confutazione della teoria spenceriana giustamente detta neo-evemeristica, perchè gli dei sarebbero gli antenati deificati, in L. Marillier, *L'origine des dieux*, in « Revue philosophique de la France et de l'étranger », luglio-settembre 1899; ed A. Reville, *La nouvelle théorie évhémériste de Spencer*, in « Revue de l'histoire des religions », dicembre 1901.

nelle sue manifestazioni più grandiose non v'era che un passo, e si ebbero così gli spiriti dei fiumi, delle montagne, delle fonti, dei fenomeni naturali. Più oltre ancora, in seguito ai primi risultati dell'indagine sperimentale e ai primi rudimenti del pensiero filosofico, si concepirono i vari fenomeni ed esseri naturali non più come divinità a sè, ma come funzioni o come oggetti sotto il dominio di varie divinità dalla forma più alta e più o meno spirituale (politeismo). Finalmente, sempre per il naturale sviluppo del pensiero filosofico, si giunse al monoteismo nei vari aspetti e nelle diverse forme che assunse presso i vari popoli.

Questo sistema così grandioso, così bene incastellato e corroborato da una documentazione ampia e minuta, doveva colpire i vari studiosi, taluni presi dal lato strettamente animistico della teoria (Spencer, Lang, Frazer, Jevons, Peschel, Ratzel, Tiele), altri dal naturistico (Chantepie de la Saussaye, A. Reville).

5. Frattanto come derivazione dell'animismo, ma con tendenza ad assumere, specialmente per opera di S. Reinach, un valore sempre più assoluto e a collocarsi alla genesi della religione, è venuto il *totemismo*.

Tòtem (d'incerta ortografia) è una parola usata dagl'Indiani di Cippewai del Nord America; significa segno, famiglia, tribù e denota una classe di oggetti materiali (più spesso animali che piante) con cui il selvaggio crede di stare in relazione particolare ed intima e che perciò venera con superstizioso rispetto. Già fin dal secolo XVIII i missionari francesi avevano osservato l'importanza religioso-sociale che talune specie animali o vegetali godevano presso alcune tribù indiane dell'America; ma non ne avevano tratto nessuna conseguenza. Spettava a Robertson Smith, Frazer, Lang, Jevons in Inghilterra, e a S. Reinach e van Gennep in Francia far la fortuna della parola e del sistema che se n'è dedotto.

Il totemismo, secondo i canoni fondamentali stabiliti dai suoi paladini, è sopratutto un legame religioso, una specie di alleanza tra un gruppo di uomini e una specie di animali o vegetali: legame che può assumere diverse forme secondo che

il totem è venerato o da un gruppo di uomini (totem di clan) o dall'insieme degli uomini oppure dalle donne di una tribù (totem di sesso) o da un individuo (totem individuale).

L'alleanza poi si concepisce: 1. come un rapporto di discendenza dal totem, ed è questa la più importante. Per es. gl'Indiani di California si considerano come figli del lupo delle praterie ch'è il loro totem; 2. come un rapporto di fratellanza. Per es. nella tribù dei Kurnai in Australia lo scricciolo e la capinera sono rispettivamente considerati come il fratello e la sorella degli uomini e delle donne della tribù; 3. per rivelazione, quando in seguito a designazione fatta per motivi e in circostanze diverse, l'uomo rimane per tutta la vita legato al suo totem come a un protettore.

Da questa dipendenza segue che l'uomo deve al suo totem un rispetto pieno di reverenza, che praticamente si risolve nel portarne il nome, nell'assimilarsi esteriormente a lui quanto all'abbigliamento, nell'evitare di ucciderlo (salvo il caso di stretta necessità in cui perciò gli si chiede scusa) e di mangiarlo, eccetto nel pasto di comunione in cui si immola e si mangia in comune il totem per assimilarne le virtù divine e rinnovare la provvista di santità e il patto di alleanza sociale.

Lo stretto vincolo che unisce gli uomini di un clan totemico al loro totem risalta nelle circostanze più solenni della vita dell'individuo, cioè: nella nascita; nella pubertà (iniziazione), quando il giovane entra a far parte della tribù ed è iniziato ai misteri religiosi della medesima, durante i quali si compiono cerimonie dirette ad attuar l'unione con l'antenato totem e che assumono il significato di un battesimo, di una rinascita alla vita totemica della tribù; nel matrimonio che è stretto sotto la protezione del totem e le cui leggi sono stabilite alla luce della parentela che esiste tra il contraente e il totem della sua tribù. In virtù di questa parentela gli affiliati a uno stesso totem si considerano come parenti al punto che non possono contrarre matrimonio tra loro, nè aver come che sia commercio sessuale e devono, di regola, accoppiarsi con persone estranee al proprio clan totemico (exogamia). Questa regola però non è nè rigorosa, giacchè talvolta la proibizione è limitata a suddivisioni della medesima tribù,

nè generale, perchè presso la maggior parte delle tribù africane vige il matrimonio nel clan (endogamia).

6. Mentre gli studi su le origini delle religioni si andavano orientando verso l'etnologia, e la vita, i costumi, le tradizioni dei selvaggi si cominciavano a ricercare e comparare con amore e a mettere a riscontro con le tradizioni popolari dei grandi popoli storici e attuali (folklore); mentre i rappresentanti più autorevoli della scuola filologica (W. Mannhardt, E. H. Meyer, E. Rohde, H. Usener, H. Oldenberg, L. von Schröder) studiavano alla luce dell'animismo la religione e la mitologia dei popoli classici, le scoperte babilonesi attiravano una schiera agguerrita di eruditi (Winckler, Jeremias, Stucken), i quali come suggestionati dallo studio dei vecchi Caldei speculatori del cielo, risuscitavano a profitto di Babilonia la scuola naturalistica e cercavano nella definizione del cielo e degli astri principali l'origine della religione.

7. Affine a questa scuola, sebbene parta da un altro genere di studi, è la teoria escogitata da L. Adriano Milani, che scopre l' origine della religione dei popoli heteo - pelasgi e mediterranei in un panteon cosmico formato dal Cielo padre, dalla Terra madre, con varie ramificazioni e simboli collaterali e secondari rappresentati nel culto da pietre brute, pilastri, idoletti, vasi fittili a figura umana, figurine animali e vegetali impresse su sigilli, tavolette, alle quali cose tutte dà complessivamente il nome di Dattili (δάκτυλοι). Da questa religione dattilica propria dei neolitici e forse dei paleolitici sarebbero derivate le religioni di tutti i popoli dell'Oriente e dell' Occidente classico.

Le due teorie panbabilonista e panmediterranea non tengono nessun conto degli studi etnologici sotto la cui guida soltanto è lecito inoltrarsi nel problema delle origini, e quindi in nessun caso possono pretendere di rivelarci la genesi della religione; anzi tanto l' una che l' altra suppongono uno stadio di pensiero progredito con abbondanza di significazioni simboliche affatto lontane dalla mentalità di un primitivo.

8. Dal seno della scuola etnologica volta a cercar le prime origini della religione presso i popoli selvaggi, ne sorgevano altre, le quali, contestando la priorità all'animismo, sostenevano che innanzi a questo dovesse porsi, almeno logicamente, uno stadio che diremo preanimistico, e che in questo appunto dovesse ricercarsi l' origine della religione.

La prima di queste scuole preanimistiche rimonta ad J. H. King ed ha per seguaci Marett, Clodd, Hubert e Mauss.

Essa pone la magia come prima forma religiosa del pensiero umano.

Per *magia*, nel suo significato più generale s' intende l' arte di dominare le forze misteriose della natura e della vita. Suo principio fondamentale è che il simile agisce sul simile e che quindi per ottenere un dato effetto basta saperlo provocare con mezzi adatti, che abbiano una certa relazione con l' effetto medesimo; un empirismo comune basato sul sofisma *post hoc, ergo propter hoc* è per il primitivo la forma di deduzione logica più salda e convincente, e per lui successione dei fenomeni e dipendenza causale dei medesimi son la stessa cosa. E poichè l' associazione di due fenomeni si compie o per somiglianza o per vicinanza di essi, così si hanno due forme principali di magia: *imitativa*, detta anche mimetica, simbolica, omeopatica, e *simpatica* o contagiosa.

La magia imitativa parte dal principio che il simile agisce sul simile: per es. volendo la pioggia si getta dell' acqua; per uccidere un nemico basta uccidere la sua immagine; per far buona caccia se ne imitano mimicamente le fasi o si disegnano gli animali da catturare.

La magia simpatica muove invece dal principio che la parte può agire sul tutto: p. es. malmenando i capelli o un dente del nemico si fa danno al nemico; pronunciando il nome (ch' è parte integrante di un individuo) si ha chi lo porta alla propria mercè. A questa categoria appartengono gl' incantesimi, gli scongiuri e tutte quelle formole che producono il loro effetto per il solo fatto di esser pronunciate, a causa della loro relazione misteriosa che hanno con la cosa. Gli amuleti e i talismani, a seconda della materia, della forma, del colore, delle circostanze che li hanno resi tali, possono entrar nell' una o nell' altra di queste categorie.

La magia, almeno nelle forme più solenni e frequenti, esige il mago (stregone, fattucchiere), ossia l'uomo dotato della capacità di scrutare le forze misteriose in giuoco nella natura e di adoperar i mezzi adatti a costringerle al fine voluto. Questa sua sapienza è ritenuta proveniente da uno spirito che risiede in lui e gli dà la facoltà di comandare agli altri spiriti e alla natura. Egli deve esser idoneo al suo ufficio a titolo 1. di nascita; 2. o di rivelazione mediante qualche circostanza mirabile; 3. o di iniziazione, e deve saper conservare questo potere mediante pratiche e astensioni (tábu) a cui gli altri uomini non sono sottoposti.

Il mago è il medico naturale della tribù, perchè la malattia è provocata da cattivi spiriti cacciatisi nel corpo; n'è l'indovino, perchè gli spiriti che lo invadono, dànno a lui la chiaroveggenza delle cose; spesso n'è anche il capo politico, perchè le sue comunicazioni con gli spiriti superiori lo rendono venerabile agli occhi della tribù e gli conferiscono quell'autorità che serve a dominare, nei momenti opportuni, la vita sociale. Certo, egli è lo scienziato del suo gruppo, quegli che possiede quella somma di esperienze che costituiscono la scienza tradizionale della tribù, esperienze che egli stesso prosegue e moltiplica con l'esercizio. La magia è il vestibolo della scienza in quanto è il primo tentativo che l'uomo ha fatto per ridurre a suo vantaggio o stornar da suo danno le forze della natura.

9. La magia pertanto sarebbe, secondo la prima scuola preanimistica sopra citata, il primo informe gradino della religione, in quanto l'uomo, trovandosi di fronte ai grandi fatti dovuti alle grandi forze della natura fisica, ha attribuito queste forze a una potenza impersonale, anonima, chiamata secondo i vari popoli *mana* (Melanesiani), *orenda* (Irochesi), ecc. E l'abilità del mago consiste appunto nel saper mettere a profitto degli uomini questa forza latente nelle cose e nel poterla vincolare in virtù di una forza superiore ch'egli possiede. Questa religione magica avrebbe ceduto il posto all'animismo dopo aver fatto bancarotta, quando cioè gli spiriti più sagaci si avvidero che le cerimonie magiche non producevano in realtà gli effetti aspettati dalla credula fiducia dei più.

Una posizione intermedia ha preso E. S. Hartland intorno al problema della genesi della religione. Egli dichiara che nè l'opposizione iniziale tra magia e religione ammessa un tempo dal Frazer, nè la teoria di A. Lang su la nozione primitiva di un Essere supremo dànno, secondo lui, la vera origine della religione. La quale si deve piuttosto a due fattori: la personalità e il mistero. L'uomo primitivo in mezzo alle potenze incognite della natura ha dovuto sentire un timore misterioso; e cercando di spiegare i fenomeni che si svolgevano sotto i suoi occhi li ha interpretati alla luce della propria coscienza e personalità, cioè li ha ritenuti come dovuti a forze che egli stesso, però, ha inteso di potersi cattivare o render soggette con la forza che sentiva in sè, e qui la teoria si riannoda a quella della forza impersonale (mana) ammessa dal Marett.

10. Una posizione tutta speciale ha assunto la scuola sociologica di Em. Durkheim, di cui H. Hubert e M. Mauss sono i proseliti più convinti ed efficaci. Essa parte dal principio che la società è la creatrice di tutte le grandi istituzioni umane, sopra tutto della religione da cui son scaturite tutte le grandi istituzioni sociali: il diritto, la morale, la scienza. La religione anzi non sarebbe in fondo che una divinizzazione della società stessa, realizzata attraverso l'esaltazione della vita mentale e psichica degli individui nei momenti solenni della vita collettiva, esaltazione che porta a un complesso di creazioni pratiche (riti, movimenti) che sono i mezzi con i quali la società si concentra e prende coscienza di sè e di creazioni teoretiche (dei, miti, rappresentazioni) nelle quali viene sintetizzata e idealizzata la vita del gruppo sociale. Ma perchè non sempre, chè sarebbe impossibile, ma solo in alcune speciali circostanze la società sente il bisogno dell'autoesaltazione, così nasce subito, a seconda di questi due diversi momenti e dei mezzi adoperati, la divisione delle cose in due grandi categorie: cose sacre e cose profane. Le sacre sono per l'appunto le fonti di energie spirituali da cui il gruppo sociale attinge periodicamente la propria esaltazione e perciò intorno ad esse

s' impernia tutto quanto il meccanismo religioso. Quindi, secondo il Durkheim, « una religione è un sistema connesso di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, credenze e pratiche che uniscono in una medesima comunità morale, detta Chiesa, coloro che vi aderiscono » (1).

Questo concetto di sacro, di interdetto, esiste anche nella magia, la quale sotto questo aspetto è sorella della religione. Le due differiscono solo nell'atteggiamento da ciascuna di esse assunto verso il « sacro » il cui concetto suppone, nella magia un' interdizione meno rigorosa che non nella religione. Il mago può usare della sua forza e della sua abilità (mana) per dominare le cose, anche contro la legalità, mentre l'interdizione religiosa (*sacer*, tàbu) è rispettata con maggior senso di venerazione, nè si tenta violarla: innanzi ad essa il valore e la forza dell'attività individuale rimangono diminuiti (Hubert e Mauss).

A temperare l' esagerata importanza data alla società nella creazione del fenomeno religioso, a scapito della psiche individuale e dell' influsso esercitato su di essa dalla natura, è venuto recentemente R. Dussaud, il quale facendo tesoro del preanimismo magico e del suo concetto di *mana*, ha identificato questo con il « principio di vita » ed ha ammesso come genesi del sentimento religioso la preoccupazione nell' individuo di accrescere la provvista di vita in lui e nelle cose che con lui vengono a contatto: sì che la religione sarebbe « un insieme organizzato di credenze e di riti che si propone di accrescere e perpetuare il principio di vita dell'individuo del gruppo e della natura » (2).

11. Viene finalmente un' altra forma di preanimismo difesa con molto calore da A. Lang, un tempo convinto seguace dell'animismo di Tylor a colorito totemistico. Costui, esaminando le tradizioni raccolte intorno ai popoli selvaggi, specialmente dell' Australia, ha trovato dappertutto l'esistenza di un Essere supremo concepito come padre buono e provvidente. Tale altissima idea non può essere suggerita dall' idea animistica di spirito applicata, ampliandola, alla divinità, perchè 1. non è detto che i selvaggi concepiscano Dio come uno spirito alla maniera che può esser suggerita dal sonno, dai sogni o dalla morte; 2. tanto più che il culto degli spiriti e dei mani non si trova tra i popoli più selvaggi (Australiani, Boscimani, Andamanesi); 3. mentre è da escludere che l'idea altissima ch' essi hanno di Dio la debbano alla influenza dei missionari (idea di Tylor), perchè vi sono relazioni di viaggiatori, antecedenti all' opera delle missioni, che danno i nomi di queste divinità supreme. Accanto a questa forma superiore di religione - che il Lang si spiega naturalmente in quanto il selvaggio dall' idea della produzione delle cose ha dedotto quella di un essere superumano, buono e provvidente come un padre, che le ha fatte - si svolge una forma inferiore, di più immediato accesso, che dà anima alle cose e da cui derivano tutte le manifestazioni dell' animismo studiate dai grandi maestri, difensori di questo sistema (totemismo, feticismo, magia, culto dei morti, mitologia).

(1) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 65.

(2) R. Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914, p. 290.

12. Questa teoria ha trovato recentemente uno strenuo difensore in W. Schmidt, fondatore e direttore della rivista « Anthropos » che tanto genialmente utilizza il contributo etnologico di prim' ordine che i missionari, esperti conoscitori della lingua e delle abitudini dei vari popoli presso cui si trovano, possono fornire. Egli ha proseguito le ricerche del Lang difendendo contro tutti gli attacchi la tesi che appunto i popoli più primitivi e quindi più antichi, conservano l'idea di un Essere supremo, un culto semplice e puro a lui diretto, un' etica abbastanza elevata e posta in stretta relazione con la religione; mentre invece presso popoli di una cultura materiale superiore si verifica una decadenza della religione e della morale. Secondo lo Schmidt lo stato religioso e morale relativamente elevato dei popoli più primitivi li avvicina a quello stato ch' è richiesto dalla dottrina della rivelazione primitiva. Dal che gli riesce facile dedurre che l' etnologia

non ha serie obiezioni a fare contro tal dottrina, che anzi può fornir le prove della sua possibilità scientifica. Ma come è difficile indicare con certezza le materie contenute in detta rivelazione, così è difficile trovare nell'etnologia delle prove *dirette* per la rivelazione. Ma all'etnologo basta dimostrar la possibilità e anche la probabilità della rivelazione primitiva: tocca poi all'esegesi ed alla dogmatica provar *direttamente* la sua esistenza per i tempi primitivi dell'umanità.

13. Tutte le scuole menzionate nei paragrafi precedenti hanno recato il loro efficace contributo all'edificio della nostra scienza, ma nessuna può vantare di posseder la chiave che disserra il mistero delle origini.

Non i filologi o naturistici perchè 1. hanno troppo esclusivamente studiato i popoli che hanno una letteratura religiosa, limitandosi, inoltre, per questi ultimi allo studio degli appartenenti al ceppo ario; 2. l'interpretazione dei fenomeni della natura non è nè la prima, nè l'unica preoccupazione del primitivo a cui si presentano con più immediata urgenza i fenomeni della vita psichica, sia individuali che collettivi; 3. ad ogni modo la deificazione della natura deriva sempre da una concezione animistica ed è la proiezione nei grandi fenomeni naturali di quei concetti o di quelle forze spiritiche di cui il primitivo sperimenta la realtà in se stesso e in tutta la vita che lo circonda; 4. tien conto solamente dell'elemento intellettuale e non di quello cultuale la cui fondamentale importanza è messa luminosamente in evidenza dagli studi critici su le varie religioni.

Nemmeno gli etnologi delle varie categorie (animisti, totemisti, preanimisti) son riusciti a darci la spiegazione dell'enigma.

Non gli animisti, perchè: 1. il concetto di spirito individuale non è primitivo, come hanno ben dimostrato i preanimisti; 2. non si comprende come mai dopo morte l'anima abbia potuto assurgere a quel valore divino, che non aveva mai raggiunto in vita negli analoghi fenomeni del sonno e della malattia; la morte può dar allo spirito separato un'indefinita libertà di movimenti, non fargli cambiar natura; 3. ad ogni modo bisognerebbe che il culto degli antenati, la cui tomba sarebbe stato il primo altare, fosse universale, ciò che non si verifica proprio presso popoli che si trovano allo stadio più primitivo, p. es. gli Australiani.

Non i preanimisti magici, poichè sebbene il concetto di forza impersonale (*mana*) sia indiscutibilmente antecedente a quello di spirito individuale, esso mentre spiega bene l'organizzarsi del rituale magico, non spiega il sorgere del sentimento religioso con la relativa credenza agli Esseri supremi creatori e provvidenti verso i quali l'uomo si china in supplice adorazione, che è riconoscimento della loro possanza, non egoistica pretesa di piegarli al proprio servizio.

Sotto questo aspetto si avvicina molto più alla realtà il preanimismo logico di A. Lang, il quale tien conto del dato di fatto costituito dall'esistenza degli Esseri supremi presso tutti i popoli primitivi, ma ha il torto di mettere in moto solo il meccanismo razionale del primitivo, prescindendo troppo dall'elemento emozionale che è specifico della religione e da quello cultuale che ne è la dinamica concretazione in seno ai gruppi umani. Anche il preanimismo vitalistico del Dussaud mostra una indiscutibile maggior larghezza di concezione, ma neppur esso è spiegazione sufficiente, perchè accanto alla preoccupazione egoistica nel primitivo di accrescere le proprie riserve di energia, il proprio « principio vitale », associandolo a quello del gruppo cui appartiene e della natura in cui vive, v'è anche quella più altruistica, di interpretar il mistero della natura e di mettersi in armonia subordinata con esso.

Non i sociologi con le loro predilezioni totemiche e magiche perchè: 1. il totemismo è sopratutto una forma di organizzazione sociale, limitata alle razze di colore nero e rosso, il cui aspetto religioso dipende dal fatto che nei nuclei primitivi la religione investe tutte le manifestazioni della vita sociale; 2. il concetto di sacro (*tàbu*) da applicarsi, come discriminante religioso, alle cose, non è sufficiente perchè le cose sacre son tali e quindi interdette dall'uso comune non per se stesse, ma in virtù di un principio che le rende tali, sul quale quindi e non sul tàbu che n'è la conseguenza bisogna volgere l'attenzione; 3. il concetto quasi demiurgico

che essi hanno della Società come creatrice di tutte le estrinsecazioni della vita spirituale finisce col nascondere ai loro occhi l'importanza che ha *a)* l'individuo come elemento cellulare che costituisce la società e ne caratterizza il funzionamento: *b)* la natura con la quale l'individuo vive a strettissimo contatto e che esercita un'influenza di prim'ordine su la genesi delle idee religiose, mentre la società ha piuttosto la funzione di coordinarle e di farle assurgere a valore insieme ideale e normativo per la coesione e lo sviluppo del nucleo sociale.

14. La via più sicura sembra pertanto quella eclettica, battuta dagli *storico-psicologi*, i quali - ritenuta la fondamentale unità dello spirito umano e delle sue manifestazioni; accettato dai filologi il meccanismo mentale per cui sorge la complicata rete delle mitologie; ammessa con gli etnologi l'animazione delle cose in virtù di una proiezione in esse della psiche individuale; accordata ai sociologi la parte fondamentale che ha la società nel coordinare ed imporre ai singoli le credenze e i riti che esprimono le tendenze e mantengono la coesione del gruppo; convenendo con gli storici sulla opportunità di prendere in esame non soltanto i nuclei primitivi ma anche i grandi gruppi nazionali e storici, sia passati che presenti; - sostengono che per una retta intelligenza del fatto religioso e per una adeguata definizione della religione bisogna tener conto: 1. non solo degli elementi primitivi ma anche di quelli culturalmente evoluti; perchè in tutti la religione è presente ed esercita la sua funzione sulla psiche degl'individui e su l'economia del gruppo cui appartengono; 2. non solo degli elementi collettivi, ma anche di quelli individuali, che non si debbono dissociare, dando però, logicamente, all'individuo il primo luogo in quanto cellula costitutiva dell'organismo sociale; cellula che in questo agisce e di questo subisce la reazione con un mirabile processo il cui effetto è nè più nè meno che la storia provvidenziale della civiltà e del pensiero.

Gli storico-psicologi pertanto ritengono che quel rapporto o legame che riannoda l'uomo sia individuo sia facente parte

di un gruppo alle Potenze superiori - legame che come si è detto al n. 1 costituisce l'essenza della religione - nasce da un impulso cosciente, da un senso indefinibile ma psicologicamente ben fondato di rispetto che l'uomo sente di fronte al Mistero della natura, nella quale si trova immerso. Tale rispetto si dirige agli Esseri superiori, nei quali si individua la divina Potenza che opera nella natura e nella vita e che, come ha scritto con mirabile chiarezza san Paolo (*Rom.* 1, 20), per l'appunto attraverso il creato manifesta le sue invisibili perfezioni, la sua possanza eterna e la sua divinità. Tale rispetto si concreta, inoltre, nelle cerimonie del culto che esprimono in maniera plastica la varia indole dei rapporti sopra ricordati. Nelle pratiche rituali ha un rilievo tutto speciale l'elemento collettivo, perchè sui nuclei primitivi sono più impellenti i bisogni di indole sociale, in quanto l'individuo vi è totalmente assorbito dall'ingranaggio collettivo che regola il ritmo di tutta la vita e che solo è capace di garentire ai singoli quella possibilità di esistenza che salvaguarda l'interesse degli individui, difendendo quello del gruppo.

BIBLIOGRAFIA

1. Alcune opere generali che si consulteranno con profitto scientifico intorno all'argomento sono:

AD. TANQUEREY, *De vera religione*, cap. I, De religione in genere, Tournay, 1908, ed. 12;

A. REVILLE, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Paris 1881;

C. PUINI, *Saggi di storia della religione*, Firenze, 1882.

A. DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1889, (ed. 3ª).

F. B. JEVONS, *An introduction to the history of Religions*, London, 1896, completamente ispirato ai canoni dell'etnologia; id. *An introduction to the study of comparative Religion*, New York, 1908 e il minore: *Comparative Religion*, Cambridge, 1913 sono in sostanza un'apologia del cristianesimo desunta dall'esame comparativo (sacrifizio, magia, culto degli antenati, vita futura, zoroastrismo, buddismo e monoteismo suddiviso in giudaismo, cristianesimo e islamismo).

JEVONS-PESTALOZZA, *L'idea di Dio nelle religioni primitive*, Milano, 1914 (Manuale Hoepli) traduzione dovuta al P. di quest'utile volumetto divulgativo in cui il J. dall'esame della mitologia, culto e preghiera, enuclea l'idea e l'essere di Dio.

L. H. JORDAN, *Comparative Religion, its genesis and growth*, Edinburgh, 1905. È un libro indispensabile, frutto di lunghi anni di metodiche ricerche, che giustifica la nostra scienza, ne fa la storia, accenna alle diverse scuole e agli organi attraverso i quali si diffonde: conferenze, cattedre, riviste, libri, ecc.

L. H. JORDAN, *Comparative Religion; its adjuncts and allies*, Oxford, 1915. Altro prezioso volume che passa in rassegna le discipline sussidiarie della scienza delle religioni, menzionando oltre cinquecento volumi, intorno ai quali è espresso un utile giudizio sintetico.

M. JASTROW, *The study of religions*, London, 1901.

Quest'opera di M. Jastrow, che è seguace del metodo storico, è veramente un ottimo manuale introduttivo allo studio della nostra scienza. Vi fa la storia della nostra materia, la classificazione delle religioni basandola su i rapporti tra religione e civiltà, studia gli aspetti generali e quelli pratici della materia, dando opportuni consigli sul modo di lavorare nel nostro campo.

J. H. LEUBA, *The psychological origin and the nature of Religion*, London, 1909;

E. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieux* in «Année sociologique». II (1898), p. 4 e ss.

E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. Ricostruisce dette forme elementari su la base del totemismo australiano che gli dà modo di tracciar le origini della religione secondo i principi della scuola sociologica: da ciò l'opera riceve il suo precipuo valore. Come critica ai postulati di detta scuola, cfr. GOBLET D'ALVIELLA, *La sociologie de M. Durkheim et l'histoire des religions*, RHR, LXVIII (1913) 192 sq.

2. Opere che più strettamente si riferiscono alla storia delle religioni sono:

a) Manuali: TIELE, *Compendio di storia delle religioni*, trad. dall'olandese in francese da M. Vernes (1880) e di cui è uscita nel 1906 la terza edizione tedesca (trad. T. Weber curata da N. Söderblom, vescovo lut. di Upsala).

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tubingen 1905, (ed. 3ª), tradotto in francese da vari studiosi sotto la direzione di H. Hubert e I. Lévy (Paris, 1904). Questo manuale è il più ampio e completo che esista: i vari capitoli ne sono stati affidati a specialisti della materia, mentre la sapiente direzione dell'A. garantisce l'armonia e l'unità dell'insieme. Nella prefazione alla traduzione francese H. Hubert espone i postulati della scuola sociologica in materia di storia delle religioni.

J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions?* T. I, les religions non chrétiennes, Paris, 1911. Comprende articoli pubblicati da diversi autori nella «Revue du Clergé français» di cui il B. è direttore.

J. HUBY, *Christus*. Manuel d'histoire des religions, Paris, 1912. Buon manuale dovuto alla collaborazione di parecchi cattolici francesi.

C. C. MARTINDALE, *Storia delle religioni*. Firenze 1913, 1914, 1920. Tre volumi che sono la traduzione italiana - curata da G. Bruscoli (1°) e G. Sardi (2° e 3°) - di altrettante letture pubblicate in Inghilterra sotto la direzione del p. Martindale S. J. Letture facili e profittevoli.

G. F. MOORE, *History of Religions*, New York, 1916. Due ampi volumi che escludono i primitivi e son dedicati unicamente ai popoli inciviliti: Cina, Giappone, Egitto, Babilonia, Assiria, India, Persia, Grecia, Roma (1°); Giudaismo, Cristianesimo, Islamismo (2°).

A. JEREMIAS, *Allgemeine Religionsgeschichte*, München, 1918. La riconosciuta competenza dell'A. non ostante le sue simpatie astrali è garanzia della bontà di questo manuale che presenta, come particolarità sua propria, una tavola cronologica dello sviluppo religioso di ogni popolo a principio del relativo capitolo.

b) Collezioni: «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten» (dal 1903) Giessen, fondata dai compianti R. Wünsch e Alb. Dieterich,

dove sono raccolte utilissime monografie di vario argomento, più spesso riguardanti le religioni dei popoli classici.

« Religionsgeschichtliche Volksbücher ». Halle, la terza serie dei quali è dedicata alla nostra materia.

« Die Kultur der Gegenwart », dal 1906, diretta da P. Hinneberg, Leipzig. La terza suddivisione della prima sezione generale della pubblicazione (I° Teil: « Die Geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete » è dedicata alle religioni non cristiane. Il primo volume *Die Orientalischen Religionen*, comprende tutte le religioni, compresi i primitivi, ad esclusione di quelle dei Greci, dei Romani e dei Germani.

« Anthropos-Bibliothek », dal 1909, Münster i. W. Utilissima collezione internazionale di monografie etnologiche, collaterale al lavoro scientifico della rivista omonima, di cui sarà detto più oltre. Tutti i volumi pubblicati e quelli promessi si riferiscono alla nostra materia.

« Handbooks on the history of Religions », New York, dal 1895 diretta da M. Jastrow, professore a Filadelfia.

« Religions ancient and modern », London, dal 1906 graziosa collana di brevi e succose monografie su le varie religioni.

« Annales du Musée Guimet ». Questo museo fondato nel 1879 a Lione, da Emilio Guimet al ritorno da una missione scientifica per lo studio delle religioni dell' Estremo Oriente, fu poi ceduto allo Stato e trasferito a Parigi nel 1888. Esso contiene una copiosa collezione di oggetti, specialmente pertinenti alle religioni dell' Estremo Oriente, e si propone lo scopo di propagare e facilitare lo studio della storia delle religioni. A questo fine sono stati fondati gli Annali i quali comprendono una grande serie in-4° e una piccola « Bibliothèque de vulgarisation » nelle quali quasi sempre sono accolti lavori di grande valore scientifico e di sicura e dotta volgarizzazione. Nella piccola Biblioteca sono comprese anche le conferenze che nel corso di ogni anno son tenute nei locali del museo.

« Bibliothèque d' histoire des religions », Paris, dal 1907, ed. Lethielleux. Buona raccolta di studi che si propongono di presentare al pubblico colto la storia delle varie religioni. La causa cristiana che i direttori A. Bros e O. Habert dichiarano di voler servire, non fa velo alla serietà scientifica della trattazione, sicchè questa iniziativa merita ogni elogio.

« Etudes sur l' histoire des Religions », Paris, dal 1909, ed. Beauchesne. Anche questa collezione mostra di saper conciliare l' esigenze della fede con le conclusioni della scienza. Le opere finora pubblicate sono l' insieme delle lezioni impartite dai vari autori nell' Istituto cattolico di Parigi.

« Encyclopaedie for Religion and Ethics » dal 1908, edita dall' Hastings, dovuta all' opera di valenti studiosi, tratta con ampiezza e competenza le varie voci che si riferiscono alla nostra materia.

F. M. Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Tübingen 1909-1913. Anch' essa in forma di dizionario, in cui le varie voci sono sinteticamente trattate da vari specialisti.

« Quellen der Religions-Geschichte », Leipzig und Göttingen, iniziatasi nel 1912 sotto gli auspici di una commissione nominata dalla Società delle Scienze di Gottinga. Pubblica in versione tedesca i documenti principali delle varie religioni. In essa è rimasta assorbita la seguente collezione:

« Religions-Urkunden der Völker » dal 1909, Leipzig, diretta da Giulio Boehmer la quale si proponeva di fornire agli studiosi i documenti religiosi dei vari popoli in una « fedele ed elegante » traduzione tedesca.

Bertholet A., *Religionsgeschichtliches Lesebuch,* Tübingen 1908.

Compilato dall' A. in collaborazione con altri studiosi. È una crestomazia di testi del canone ufficiale delle varie religioni, nella versione tedesca. Questo primo volume contiene testi religiosi della Cina, dell' India (vedismo, bramanesimo e buddismo pâli) mazdei e islamitici.

« Fontes Historiae Religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos edidit C. Clemen » Marcus et Weber, Bonn. 1920. Si propone di raccogliere i testi greci e latini a sussidio dello studio di quelle religioni le cui notizie si trovano negli autori classici.

« Religionsgeschichtliche Bibliographie » iniziata pure da C. Clemen in unione con l' ARW. È una rassegna bibliografica ragionata di storia delle religioni. Ne sono uscite le annate I e II contenenti la bibliografia degli anni 1914 e 1915.

c) Riviste: « Revue de l' histoire des Religions », Paris, Leroux, dal 1880; la prima rivista scientifica della nostra materia, diretta successivamente da M. Vernes, J. Reville, R. Dussaud con P. Alphandéry. Pubblica articoli originali, recensioni di tutte le opere che appaiono di storia delle religioni, il notiziario relativo e bollettini critici copiosissimi delle varie religioni.

« Archiv für Religionswissenschaft » fondata da Th. Achelis, Leipzig, Teubner dal 1899, e rinnovato dopo l' assunzione di Alb. Dieterich alla direzione (1904) in collaborazione con l' Achelis. Svolge il medesimo programma della rivista francese. Attualmente è diretto da O. Weinreich.

« Religio » fondata da N. Turchi nel 1919, diretta da G. Farina. Roma, Tip. del Senato. Pubblica articoli originali, note, recensioni e bollettini relativi alla nostra materia.

« Revue d' histoire et de littérature religieuses » dal 1896, diretta da A. Loisy. Paris, Nourry. Particolarmente interessante è la nuova serie che s' iniziò nel 1910 ed è più integralmente dedicata alla nostra materia.

« Hibbert Journal », London, dal 1902, senza essere dedicato in modo speciale alla nostra materia pubblica quasi in ogni numero articoli di storia delle religioni. Il suo contributo pertanto non deve essere negletto da chi si interessa a questi studi.

« Anthropos », St. Gabriel-Mödling, presso Vienna, fondata (1906) e diretta dal p. W. Schmidt, raccoglie e utilizza i lavori dei missionari e riesce così a dare un contributo di prim' ordine per quanto riguarda la religione e la vita sociale dei popoli selvaggi. Parallelamente a questa

dove sono raccolte utilissime monografie di vario argomento, più spesso riguardanti le religioni dei popoli classici.

« Religionsgeschichtliche Volksbücher ». Halle, la terza serie dei quali è dedicata alla nostra materia.

« Die Kultur der Gegenwart », dal 1906, diretta da P. Hinneberg, Leipzig. La terza suddivisione della prima sezione generale della pubblicazione (I° Teil: « Die Geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete » è dedicata alle religioni non cristiane. Il primo volume *Die Orientalischen Religionen*, comprende tutte le religioni, compresi i primitivi, ad esclusione di quelle dei Greci, dei Romani e dei Germani.

« Anthropos-Bibliothek », dal 1909, Münster i. W. Utilissima collezione internazionale di monografie etnologiche, collaterale al lavoro scientifico della rivista omonima, di cui sarà detto più oltre. Tutti i volumi pubblicati e quelli promessi si riferiscono alla nostra materia.

« Handbooks on the history of Religions », New York, dal 1895 diretta da M. Jastrow, professore a Filadelfia.

« Religions ancient and modern », London, dal 1906 graziosa collana di brevi e succose monografie su le varie religioni.

« Annales du Musée Guimet ». Questo museo fondato nel 1879 a Lione, da Emilio Guimet al ritorno da una missione scientifica per lo studio delle religioni dell' Estremo Oriente, fu poi ceduto allo Stato e trasferito a Parigi nel 1888. Esso contiene una copiosa collezione di oggetti, specialmente pertinenti alle religioni dell' Estremo Oriente, e si propone lo scopo di propagare e facilitare lo studio della storia delle religioni. A questo fine sono stati fondati gli Annali i quali comprendono una grande serie in-4° e una piccola « Bibliothèque de vulgarisation » nelle quali quasi sempre sono accolti lavori di grande valore scientifico e di sicura e dotta volgarizzazione. Nella piccola Biblioteca sono comprese anche le conferenze che nel corso di ogni anno son tenute nei locali del museo.

« Bibliothèque d' histoire des religions », Paris, dal 1907, ed. Lethielleux. Buona raccolta di studi che si propongono di presentare al pubblico colto la storia delle varie religioni. La causa cristiana che i direttori A. Bros e O. Habert dichiarano di voler servire, non fa velo alla serietà scientifica della trattazione, sicchè questa iniziativa merita ogni elogio.

« Etudes sur l' histoire des Religions », Paris, dal 1909, ed. Beauchesne. Anche questa collezione mostra di saper conciliare l' esigenze della fede con le conclusioni della scienza. Le opere finora pubblicate sono l' insieme delle lezioni impartite dai vari autori nell' Istituto cattolico di Parigi.

« Encyclopaedie for Religion and Ethics » dal 1908, edita dall' Hastings, dovuta all' opera di valenti studiosi, tratta con ampiezza e competenza le varie voci che si riferiscono alla nostra materia.

F. M. Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Tübingen 1909-1913. Anch' essa in forma di dizionario, in cui le varie voci sono sinteticamente trattate da vari specialisti.

« Quellen der Religions-Geschichte », Leipzig und Göttingen, iniziatasi nel 1912 sotto gli auspici di una commissione nominata dalla Società delle Scienze di Gottinga. Pubblica in versione tedesca i documenti principali delle varie religioni. In essa è rimasta assorbita la seguente collezione:

« Religions-Urkunden der Völker » dal 1909, Leipzig, diretta da Giulio Boehmer la quale si proponeva di fornire agli studiosi i documenti religiosi dei vari popoli in una « fedele ed elegante » traduzione tedesca.

Bertholet A., *Religionsgeschichtliches Lesebuch,* Tübingen 1908.

Compilato dall' A. in collaborazione con altri studiosi. È una crestomazia di testi del canone ufficiale delle varie religioni, nella versione tedesca. Questo primo volume contiene testi religiosi della Cina, dell' India (vedismo, bramanesimo e buddismo pâli) mazdei e islamitici.

« Fontes Historiae Religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos edidit C. Clemen » Marcus et Weber, Bonn. 1920. Si propone di raccogliere i testi greci e latini a sussidio dello studio di quelle religioni le cui notizie si trovano negli autori classici.

« Religionsgeschichtliche Bibliographie » iniziata pure da C. Clemen in unione con l' ARW. È una rassegna bibliografica ragionata di storia delle religioni. Ne sono uscite le annate I e II contenenti la bibliografia degli anni 1914 e 1915.

c) Riviste: « Revue de l' histoire des Religions », Paris, Leroux, dal 1880; la prima rivista scientifica della nostra materia, diretta successivamente da M. Vernes, J. Reville, R. Dussaud con P. Alphandéry. Pubblica articoli originali, recensioni di tutte le opere che appaiono di storia delle religioni, il notiziario relativo e bollettini critici copiosissimi delle varie religioni.

« Archiv für Religionswissenschaft » fondata da Th. Achelis, Leipzig, Teubner dal 1899, e rinnovato dopo l' assunzione di Alb. Dieterich alla direzione (1904) in collaborazione con l' Achelis. Svolge il medesimo programma della rivista francese. Attualmente è diretto da O. Weinreich.

« Religio » fondata da N. Turchi nel 1919, diretta da G. Farina. Roma, Tip. del Senato. Pubblica articoli originali, note, recensioni e bollettini relativi alla nostra materia.

« Revue d' histoire et de littérature religieuses » dal 1896, diretta da A. Loisy. Paris, Nourry. Particolarmente interessante è la nuova serie che s' iniziò nel 1910 ed è più integralmente dedicata alla nostra materia.

« Hibbert Journal », London, dal 1902, senza essere dedicato in modo speciale alla nostra materia pubblica quasi in ogni numero articoli di storia delle religioni. Il suo contributo pertanto non deve essere negletto da chi si interessa a questi studi.

« Anthropos », St. Gabriel-Mödling, presso Vienna, fondata (1906) e diretta dal p. W. Schmidt, raccoglie e utilizza i lavori dei missionari e riesce così a dare un contributo di prim' ordine per quanto riguarda la religione e la vita sociale dei popoli selvaggi. Parallelamente a questa

rivista si svolge una Biblioteca etnografica cui abbiamo accennato più sopra ed una linguistica (1911) diretta ad illustrare la struttura grammaticale e sintattica delle lingue dei popoli selvaggi.

« Revue des études ethnographiques et sociologiques », Paris, dal 1908 ed. Geuthner. Anche questa rivista arreca un contributo notevole agli studi di etnologia religiosa ed è aperta specialmente alle nuove correnti e alle nuove sintesi che si fanno strada nel nostro campo.

Voglio anche citare, sebbene il contenuto ne sia in grande prevalenza rispettivamente antropologico e sociologico o folklorico, tre dotte pubblicazioni periodiche italiane:

« Archivio per l'antropologia e l'etnologia », fondato da P. Mantegazza, Firenze, dal 1870, dove si trovano alcuni articoli di etnografia religiosa del compianto Enrico Giglioli e alcuni studi su le religioni dell'Estremo Oriente del prof. C. Puini.

« Rivista italiana di Sociologia », Torino, Bocca, dal 1897, comincia anch'essa a tener conto del fattore religioso nella storia della società umana e le sue bibliografie forniscono sempre un utile strumento di studio.

« Archivio per lo studio delle tradizioni popolari », fondato (1881) e diretto dal compianto G. Pitrè, preziosa miniera di folklore italico dove si trovano spesso referenze e accenni ad usi e costumi religiosi.

Gli studiosi di storia delle religioni si riuniscono ogni quattro anni a congresso e i resoconti interi o parziali delle loro comunicazioni formano oggetto di una pubblicazione speciale ch'è sempre di grande interesse poichè rappresenta quasi il termometro della nostra scienza. Gli atti del primo Congresso tenuto a Parigi nel 1900, « Actes du I Congrès international d'histoire des religions », Paris, Leroux, sono esauriti. Quelli del secondo Congresso tenuto a Basilea nel 1904, « Verhandlungen des II Internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte » furono stampati dal Helbing e Lichtenhahn di Basilea; quelli del terzo Congresso tenuto ad Oxford nel 1908, « Transactions of the third international Congress for the history of religions », (2 voll.), sono stati stampati nel medesimo anno dalla Clarendon Press; quelli del quarto Congresso tenuto a Leida nel 1912 sono stati stampati in riassunto dall'editore leidense J. Brill « Actes du IV Congrès international d'histoire des religions » Leide, 1913.

Come introduzione bibliografica ragionata alla scienza delle religioni vedi L. Salvatorelli, *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni*, Roma, 1914, ampia guida-repertorio delle opere uscite su l'argomento dal 1870 al 1912; R. Pettazzoni, *Scienza delle religioni*, in « Rivista di scienza delle religioni », I († 1916) p. 58 ss. rassegna della produzione ierografica fino al 1916 con sostanziali cenni delle varie scuole; N. Turchi, *Introduzione generale alla scienza delle religioni* « Religio » I (1919) p. 48 ss., bollettino analogo al precedente, ma di carattere più sintetico.

3. Il contributo di Max Müller alla storia delle religioni è molto copioso, sebbene il suo punto di vista ultra filologico sia ormai sorpassato.

Citiamo: *Introduction to the science of Religion* (1873); *Hibbert lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*, 1878.

W. Schwarz, *Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage*, 1860.

Emile Burnouf, *La science des religions*, 1872, libro caratteristico perchè è la prima sintesi della nostra materia fatta alla luce delle vedute filologiche.

E. H. Meyer, *Indogermanische Mythen*, 1883-87.

4. L'opera principale dove Boucher de Perthes espose e documentò le sue vedute su l'uomo quaternario è *Antiquités celtiques et antidiluviennes*, 3 voll., 1847-1864.

Ma il trionfo definitivo delle medesime si ebbe solo nel 1859 quando l'illustre geologo sir Charles Lyell (cui seguirono John Evans e de Quatrefages per non citare che i sommi) si schierò risolutamente dalla sua parte.

L'opera di C. Darwin a cui si accenna nel testo è *On the origin of species by means of natural selections* (1859).

J. Lubbock, *The origin of civilisation and the primitive condition of man*, 1870, applicando allo sviluppo religioso dell'uomo la teoria darwiniana ammette tutta una scala ascendente che dall'areligiosità iniziale attraverso il feticismo, il naturismo, l'idolatria, il monoteismo, va fino alla religiosità a base morale propria dei sistemi più alti e nobili.

L'opera fondamentale di E. B. Tylor è *Primitive Culture*, 2 voll., 1872, che è tuttora considerata come fondamentale dai seguaci dell'evoluzionismo animistico e che ad ogni modo è una miniera preziosa di fatti etnografici raccolti e utilizzati con mano maestra. La quarta edizione inglese (1903) è modificata nel capitolo sul totemismo, nella quale questione l'A. segue in sostanza le idee di Frazer alle cui opere rimanda, pur facendo rilevare che il problema è ancor prematuro per una soda conclusione.

Accenniamo qui alle opere degli studiosi elencati nel testo, seguaci dell'animismo tyloriano:

H. Spencer, *Principles of Sociology*, 1876-1882, il quale come si è accennato a pag. 5 l'applica inizialmente allo spirito dei defunti (manismo).

A. Lang, *Custom and Myth*, 1884; *Modern Mythology* 1897; *Myth, Ritual and Religion*, 2 voll., 1887. Ma nelle opere posteriori ha modificato le sue teorie, come verrà detto a suo luogo.

J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1890. È un grande repertorio, dove sono registrati, seguendo il criterio etnologico, tutti quei dati di rito e di mito in cui la religione e la magia si trovano a fianco nelle religioni primitive e nel folklore attuale. Nella terza edizione (1913) l'A. ha incorporato, sotto il medesimo titolo generale, opere già pubblicate separatamente e n'è risultato così una serie di undici volumi, più un volume di bibliografia ed indici, così distribuiti: *The magic art and the evolution of*

the kings, 2 voll., intorno ai capi dei nuclei sociali primitivi e ai loro poteri magici; *Taboo and perils of the soul,* 1 vol., su le varie interdizioni riguardanti azioni, persone, cose e parole che regolano l'economia religiosa e sociale dei gruppi primitivi; *The dying god,* 1 vol., sul valore magico della morte degli dei e sovrani in relazione all'economia del gruppo; *Adonis, Attis, Osiris,* 2 voll., su gli dei che muoiono e risorgono e sul loro significato magico-agrario; *Spirits of the corn and of the wild,* 2 voll. sui riti agrari nella religione e nel folklore; *The scapegoat,* 1 vol., su la trasmissione dei mali influssi a vittime vicarie; *Balder the beautiful,* 2 voll., sui riti e miti solari e le relative feste popolari del fuoco.

F. B. JEVONS, *Introduction to the history of Religion,* London, 1896, già citata ad illustrazione della tesi totemistica. Ma l'insieme non ne è coerente. Pone all'inizio un animismo universale senza carattere religioso: i grandiosi ed inaspettati avvenimenti della natura suscitano l'idea del «soprannaturale». Questo soprannaturale è applicato all'animale totem della tribù. Si ha così in fondo un monoteismo di bassa lega che diviene politeismo quando vengono a riunirsi parecchie tribù ciascuna delle quali ha il suo dio-totem. L'applicazione ultratotemistica dell'autore è stata egregiamente studiata da L. MARILLIER, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse,* RHR, XXXVI, 208, seg., 321 seg. XXXVII, 204 seg., 345 seg.

O. PESCHEL, *Völkerkunde,* 1897 (ed. 7ª). FR. RATZEL, *Völkerkunde,* 1894 (ed. 2ª). Per il Tiele, lo Chantepie, il Reville, v. le opere già citate in questa bibliografia, n. 1 e 2.

5. Il primo che veramente abbia accennato ad una interpretazione totemistica della mitologia (a proposito della chimera) desumendola dai costumi dei selvaggi americani (gl'Irocchesi) è il p. Jos. FR. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps,* Paris, 1724.

W. ROB. SMITH, *The religion of the Semites,* London, 1889, applica la teoria totemistica alla religione antica degli Arabi. J. G. FRAZER, *Totemism,* London 1887. Ma ora l'A. in *Totemism and Exogamy,* 4 voll., London, 1910, ha cambiato posizione rispetto al totemismo e sostiene che l'importanza religiosa di questo è minima, mentre rimane quella sociale, da lui messa in luce mediante una minutissima rassegna di tutti quei nuclei primitivi che presentano l'organizzazione totemica.

S. Reinach ha raccolto le sue vedute generali intorno al totemismo nel 1º vol. di *Cultes, Mythes et Religions,* Paris, 1905 e le applicazioni alla mitologia greca nel 2º (Les théoxénies et le vol des Dioscures; Zagreus le serpent cornu; La mort d'Orphée) e nel 3º (Actéon, Hippolyte, Aetos Prometheus). Il volume *Orpheus, histoire générale des religions,* Paris, 1909 è tutto infeudato a questa teoria senza nessun guadagno per la scienza vera.

A. Van Gennep dopo aver ridotto a più modeste proporzioni il canone del totemismo stabilito da S. Reinach, (A. VAN GENNEP, *Les principes du totemisme* in *Religions, moeurs et légendes,* Paris, 1908, p. 50 ss.), ne ha difeso la legittimità dei principi contro J. Toutain in RHR (1908); *Totémisme et méthode comparative,* e lo ha poi applicato allo studio dei Malgasci: A. VAN GENNEP, *Tabu et totemisme à Madagascar,* Paris, 1904.

Per il valore e i limiti religioso-sociali del totemismo vedi: VARII AUTORES: *Das Problem des totemismus* «Anthropos» 1914-1918 inchiesta iniziata dal p. W. Schmidt, cui hanno contribuito i migliori studiosi di Germania e d'Inghilterra, tuttora in corso. A. VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totemique* RHR 1917-1919, anch'esso in corso di pubblicazione. Il p. Schmidt nega il valore religioso del totemismo, il van Gennep lo ammette.

6. Su l'importanza del folklore per la nostra materia cf. L. MARILLIER, *Le folklore et la science des religions,* in RHR, LXIII, p. 166. La scienza delle tradizioni popolari è nata in Inghilterra ed ha avuto in Germania indirizzo scientifico per opera specialmente dei fratelli Grimm. Attualmente gli studi folklorici sono diffusi da libri e riviste in ogni paese. In Italia il rappresentante più illustre n'è G. Pitrè, di cui si è detto più sopra in questa bibliografia, n. 2, pag. 22. Anche il compianto G. Bellucci ha iniziato una pregevole collezione di «Tradizioni popolari italiane», Perugia 1907.

H. WINCKLER, *Die Babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur Unsrigen,* Leipzig, 1902 (ed. 2ª), *Himmels- und Weltenbild der Babylonier,* Leipzig, 1903 (ed 2ª).

A. JEREMIAS, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion,* Berlin, 1904 — *Das A. Testament im Lichte des alten Orients,* Berlin, 1906 (ed. 2ª) — *Die Panbabylonisten,* Leipzig, 1907.

E. STUCKEN, *Astral Mythen,* Leipzig, 1901-07.

7. L. ADRIANO MILANI, *La Bibbia prebabelica e la liturgia dei preelleni,* in «Rivista di Studi Religiosi», 1906, p. 1. e ss. È questo il testo di una comunicazione fatta al V Congresso archeologico tenuto in Atene, 1905. Ma l'A. ha svolto a lungo i suoi misteriosi concetti, completamente errati sia come esegesi dei monumenti preellenici sia come interpretazione generale del fenomeno religioso, nei suoi «Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica», Firenze, vol. I (1899-01), II (1902), III (1905), sotto il titolo: *L'arte e la religione preellenica alla luce dei bronzi dell'antro Ideo cretese e dei monumenti hetei.*

8. J. H. KING, *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution,* 2 voll., London, 1892. È la prima e più importante opera sul preanimismo magico.

R. R. MARETT, *Preanimiste religion,* in «Folk-lore», XI (1900), p. 162-182; *The conception of mana,* in «T. O.», I, p. 46 seg. Il primo studio è stato ripubblicato in un volume, *The threshold of Religion,* Lon-

don, 1908, dove l'autore ha raccolto i suoi studi sparsamente pubblicati altrove.

EDW. CLODD, *Preanimistic stages in Religion,* in « T. O. », I, p. 33 seg.

9. E. S. HARTLAND, *President's Address* in « T. O. », I, p. 21 ss. L'A. si mostra fin da principio avversario del preanimismo monoteista di A. Lang scrivendo *The « High Gods » of Australia* e *Australian Gods,* in « Folk-lore », IX (1908) e X (1909) come recensione e replica a proposito del *The Making of Religion* di A. Lang.

10. H. HUBERT e M. MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* in, « L'année sociologique », 1902-03, Paris, 1904, p. 1-146, completato da M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes,* in « Ecole pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses », Paris, 1904, p. 1-55. Quest'ultimo studio è stato nuovamente pubblicato in H. HUBERT e M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions,* Paris, 1909, p. 131-187. Per il Durkheim v. il n. 2, in fine.

11. Di A. Lang come seguace dell'animismo Tyloriano abbiamo ricordato le opere in questa bibliografia, n. 4, p. 23. L'opera in cui difende il suo preanimismo monoteista è *The making of Religion,* London, 1898, (ed 1ª), 1903, (ed 3ª); e alla luce del medesimo sono modificate le posteriori edizioni delle opere: *Magic,* ecc.; *Myth,* ecc.; *Custom,* ecc., e le nuove opere di contenuto sociologico *Social origins,* London 1903; *The secret of the Totem,* London 1905.

12. Dell'operosità etnologica del p. Schmidt abbiamo già detto in questa bibliografia. La sua posizione di difesa delle idee del Lang egli l'ha presa in una serie di articoli pubblicati già nella rivista « Anthropos», 1908-10 e poi riuniti in volume sotto il titolo: *L'origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive,* Iᵉ partie: historico-critique, Vienne, 1910.

N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens.* Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig 1916. È una rassegna dello sviluppo dell'idea di Dio dall'animismo, dal manismo, dal concetto dall'Essere supremo, dalla magia presso i primitivi, fino al concetto di Dio presso i Cinesi, gli Indiani, i Persiani, gli Israeliti. L'efficacia sintetica del coltissimo autore e l'appassionato volo del suo desiderio missionario rendono piena d'interesse quest'opera, anche se non si è disposti ad ammettere tutta la sua ricostruzione dello sviluppo dell'idea di Dio in seno all'umanità.

CAPITOLO I.

La religione dei popoli non inciviliti.

PSICOLOGIA DEL SELVAGGIO: 1. Vita materiale. - 2. Vita dello spirito. - 3. Vita sociale. - AFRICA: 4. Etnografia. - 5. Religione: l'Essere supremo. - 6. I mani. - 7. Gli spiriti: feticismo. - 8. Culto dei morti - 9. I riti. - 10. La preghiera. - 11. Sacrifizio: suoi tipi. - 12. Teorie varie sul sacrifizio. - 13. Il sacrifizio presso i Negri. - 14. I Nigrizi: feticci, sacrifici umani, ordalie, incantesimi. - 15. Il mago. - 16. Società segrete. - 17. La mitologia: suo concetto. - 18. I miti africani. - AMERICA: 19. Etnografia. - 20. Religione: l'Essere supremo. - 21. Mitologia. - 22. Gli spiriti. - 23. Il sacrifizio. - 24. Magia. - OCEANIA: 25. Etnografia. - 26. Religione degli Australiani. - 27. Melanesia: *mana, vui.* - 28. Nuova Zelanda e Polinesia: mitologia, sacerdozio. - 29. Malesia. - 30. Etnografia dei MONGOLOIDI. - 31. Religione: sciamanismo.

Psicologia del selvaggio.

1. Prima di parlar delle singole famiglie etnografiche dei popoli non inciviliti è opportuno tracciare il profilo del selvaggio, perchè questo, salvo le modificazioni apportate dal clima, dalla razza, dalle influenze subite, si mantiene costantemente uguale dappertutto e dà origine a fenomeni religiosi del medesimo tipo fondamentale. Nella sua vita materiale il selvaggio (*silvaticus* « uomo delle selve ») ci si presenta come un essere vivente in piccole comunità, vagante senza sede fissa da un punto all'altro della terra che abita, sempre alla mercè della natura da cui trae il sostentamento o con la caccia o utilizzando assai primitivamente la flora del paese.

Non conosce l'uso dei metalli, e gli strumenti con cui abbatte la selvaggina e si costruisce il ricovero, sono tutti di pietra e di legno.

Ma egli sa trarne tutto il vantaggio possibile. L'industria è naturalmente in embrione e si riduce ai rudimenti dell'arte tessile, alla fabbricazione in legno o in argilla delle stoviglie necessarie alla sua povera vita.

Non ignora del tutto il senso dell'arte: sa fare disegni schematici senza ombra di prospettiva, incisioni e sculture in legno, ornamenti del corpo con pitture e incisioni (tatuaggio) e collane di oggetti naturali (denti, conchiglie, ecc.), strumenti più o meno primitivi per la musica che forma parte integrale della sua vita errante e con la quale esprime i fervori della religione, i fremiti dell'amore, le glorie della tribù, il dolore della morte.

2. Psicologicamente il selvaggio è un fanciullone. In lui l'immaginazione soverchia di gran lunga le facoltà strettamente razionali ed ha una potenza così viva da fargli quasi oggettivare le idee.

Non è abituato all'analisi del suo pensiero, come a qualsiasi operazione che richieda costanza di applicazione e un impero su se medesimo, perchè segue naturalmente la potenza dell'impulso e il richiamo dell'istinto. E quanto meno egli sente l'impero di sè e della sua coscienza di fronte alle cose, tanto più è disposto a subire l'influenza dell'ambiente che è fortissima in lui, tanto da determinare i suoi pensieri e colorire di viva tinta locale le manifestazioni tutte della sua vita: di guisa che un selvaggio della foresta non è simile a quello della steppa.

Egli è come immerso nella vita della natura, e in questa comunione i limiti di divisione tra sè e la grande madre si alterano e tendono talvolta a svanire. Ama intensamente la natura in cui vive e che gli offre il modo di campare la vita: sa la successione dei suoi fenomeni e crede che ogni cosa abbia la sua anima che la fa agire in quella data maniera; sente le forze possenti che la natura ha nel grembo e che talvolta lo fanno tremare nel fondo cupo della foresta o gli spiegano sotto gli occhi la meraviglia della vegetazione che rinasce. Queste forze sono, sì, misteriose, ma l'uomo selvaggio può penetrarle, purchè sia dotato delle qualità necessarie, può assimilarsene una parte, può piegare la natura al suo cenno e far cose che gli altri non sanno fare.

Non è vero che egli sia naturalmente negato a ogni ricerca intellettuale: anzi egli indaga le cause dei fenomeni, specialmente di quelli che colpiscono in modo straordinario la sua fantasia: gli altri l'abitudine fa sì ch'egli non li avverta nemmeno. Però le risposte ch'egli si dà non sono sempre condotte a filo di esperienza e di logica, ma spesso a base di nessi fantastici affacciatisi appena e per motivi tutti esteriori alla sua immaginazione, e di cui si appaga perchè non ha chiaro il concetto della natura delle cose, e qualsiasi relazione di causalità tra i fenomeni può non apparirgli assurda.

La spiegazione di tali cause è fatta in base all'idea o all'esperienza ch'egli ha di se stesso: quindi alle cause produttrici dei fenomeni sono attribuite anima e potenza umana e tutti gli esseri sono come una proiezione della sua psiche (miti, leggende, fiabe).

Le ricerche intellettuali son rivolte agli avvenimenti che riguardano più dappresso la sua vita quotidiana, perchè sua prima preoccupazione è di formarsi una cognizione dei fenomeni e degli oggetti della natura in mezzo dei quali gli tocca vivere e su cui deve regolare la sua esistenza. Sorgono così le varie spiegazioni dei fatti ordinari, la ricerca dei mezzi per volgere a proprio profitto i beni della natura o incatenare le sue potenze malefiche (magia). E poi, con preoccupazione più filosofica, ma sempre in funzione della sua vita e de' suoi bisogni, la ricerca dell'origine delle cose (cosmogonia), dell'origine e delle relazioni mutue degli esseri superiori (mitologia), dei destini dell'uomo dopo la morte (manismo).

3. I membri di una medesima tribù si considerano più o meno stretti da parentela e come usciti da un unico capostipite divino. Vige quindi, non però generalmente, ma in alcuni gradi di coltura determinati, la proibizione di connubio tra loro (exogamia) per non versare il sangue dell'antenato in

omaggio al quale e a tutto ciò che a lui si riferisce è stabilita un' interdizione sacra (tàbu) che impedisce ogni offesa.

Il medesimo rispetto è rivolto al capo della comunità in cui rivive in qualche modo la virtù del capostipite e che per la sua più intensa comunicazione con gli spiriti è più potente degli altri e più capace d' interpretare le loro volontà e può in alcuni casi dominare le cose a profitto della sua orda (restregone). Così tutta la vita del selvaggio è immersa in un mondo di spiriti ed è individualmente e socialmente imperniata su la religione.

Anzi, quanto più egli ignora le cause delle cose, quanto meno sa cogliere la distinzione tra sè e le cose che lo circondano, tanto più si trova disposto a varcar le barriere della natura per trovare una spiegazione ed un aiuto in quel mondo vago e misterioso superiore alla natura, in cui gli è lecito di riporre ogni causa appunto perchè ne ignora il valore reale.

Africa.

4. Le popolazioni che abitano l' Africa centrale e meridionale si dividono dal punto di vista etnologico in due grandi famiglie: Negri e Nigrizi (Sudan) e Bantu. I Bantu distinti in due grandi zone culturali, occidentale e orientale, sono suddivisi in vari gruppi tra cui i principali sono: i Cafri che abitano quel versante dell'Africa che guarda l'Oceano Indiano (Mozambico e Zanzibar); i Basuto, dietro i precedenti, sulle montagne Drakenberg; i Beciuana nel Veld; gli Herero e gli Ovampo nelle steppe del Damaraland sull' Oceano Atlantico; e tutti quei gruppi di vario nome compresi tra i bacini del Congo e dello Zambesi.

A tutti costoro, che si occupano in genere di allevamento del bestiame, si avvicinano gli Ottentotti o Namà (Koikoin) che abitano nel versante sud ovest dell' Africa.

Vanno anche menzionati i Pigmei o Negrilli, forse errante residuo di una primitiva popolazione aborigena di cui si trovano accampamenti nomadi; i Dume nel Kafà, gli Acca nel bacino superiore dell' Uelle, i Cancali nell' Angola e i Boscimani (San) agli ultimi gradini della scala nera e che vivono di rapina e di caccia.

5. Presso tutte le famiglie della razza bantu esiste, sia pur in forma ridottissima e fuso con quello dell' antenato della tribù, il concetto di un Essere supremo, concepito sotto aspetto diverso da tribù a tribù, ma sempre come potente, dotato di autorità, fattore delle cose, animatore dell' universo e abitatore della sede celeste. Questi vari concetti si desumono dall' esame dei diversi gruppi delle lingue bantu dove a comporre il nome del dio entrano radicali che esprimono taluno degli epiteti sopra accennati. Così le popolazioni che abitano lungo la costa occidentale dell' Africa, formano il nome di Dio dalla radice *-amba* « fare », fabbricare, e ne fanno: Nyambé, Anyambé, Nzambi, Nz-ambe. Le popolazioni del centro formano il medesimo nome dalla radice *-eza* « potere », avere autorità e ne fanno: Leza, Lezi, Redza, Maweza. Altre popolazioni formano il nome divino dalla radice *-ima* « vivere » sì che Dio sarebbe la grande Anima che informa l' universo: Molimo. Altre finalmente lo desumono dall' abitazione, assomigliando o identificando l' Essere supremo con la luce, il cielo e il sole: radice *-ngu* « il celeste » Mngu, Mulungu, Mpungu.

Questa prova tratta dalla lingua è tanto più notevole in quanto le lingue bantu, mediante gli accordi e i prefissi, dividono gli esseri in categorie di viventi e non viventi e i viventi in ragionevoli ed irragionevoli (e questo impedisce ogni equivoco nelle personificazioni mitologiche): ora a Dio viene attribuito l' accordo e il prefisso degli esseri viventi e ragionanti (Le Roy).

Questo Essere supremo troneggia al vertice della teologia selvaggia: la sua forma, le sue caratteristiche sono ignote all' uomo nero, il quale rifugge dal farsi di lui una qualsiasi immagine materiale, un feticcio. Come padre di tutte le cose egli è buono o almeno non cattivo, e appunto per questo non è molto pregato; mentre invece è necessario scongiurare i pericoli che vengono dalle divinità malefiche di grado inferiore.

6. La distanza tra questo Essere supremo e l' uomo è riempita da esseri soprannaturali di cui il negro ha popolato l' universo e che sono più vicini alla sua vita. Innanzi tutto gli spiriti dei defunti, massime del capostipite della famiglia e della tribù. Quando l' anima, dopo le distrette dell' agonia, si è liberata dal corpo, non rompe già ogni relazione con i vivi rimasti su la terra, ma va errando intorno al luogo dove trascorse la vita e dove il cadavere si disfa lentamente nel suolo; talvolta tenta perfino di ritornar a vivere entrando nel corpicino di un fanciullo della famiglia o andando a dimorare in alcuni oggetti più importanti e più vicini ad essa. Nell' oltretomba poi le anime non hanno tutte la stessa sorte: quelle degli schiavi, dei poveri, dei bambini menano un'esistenza scialba in un mondo oscuro e freddo; quelle degli animali e degli stregoni diventano spiriti maligni: quelle dei capi e in genere dei migliori godono delle offerte e dei sacrifici che perpetuano il legame con la famiglia vivente nel mondo. Per questo si ha gran cura di tributar gli onori funebri all' anima del defunto.

7. Accanto ai mani vi è un' altra categoria di spiriti: quelli che il primitivo vede annidati nelle cose, specialmente viventi, e che di là possono muoversi, volar per l' aria, incarnarsi in oggetti materiali o in animali. Questi spiriti bisogna propiziarseli con offerte opportune, talvolta anche costringerli mediante l' uso di un influsso superiore. Per averli più dappresso si fornisce loro un punto d' appoggio, un' abitazione temporanea, a forma umana o no, che da una parola portoghese accettata poi dagli stessi negri è stata detta *feticcio*. I grandi fenomeni della natura sono anch' essi prodotti dagli spiriti che li animano e li dirigono; ad essi, sopratutto agli astri, si riferiscono molti riti, usi e miti dei selvaggi dell' Africa.

8. Alla divinità, agli antenati, agli spiriti si presta un culto, essendo questo il mezzo pratico per mettersi in rapporto con gli esseri superiori. Non ogni persona è capace di amministrare le cose sacre e di porre l' uomo in comunicazione con le potenze superiori: v' è sia nella famiglia che nella tribù il

capo che rappresenta la tradizione sociale e nella cui persona è passata l' influenza e la forza santificatrice degli antenati. Tale culto si manifesta specialmente mediante offerte deposte su gli alberi o sul tetto della capanna o dinanzi alla casa del capo, i cui lari sono protettori di tutta la tribù. Qualche volta nella tribù (mai nella famiglia) le funzioni religiose possono essere adempite da qualche persona particolare che goda di una grande autorità nello Stato e che corrisponde al sacerdote. Non tutto però è strettamente religioso nelle sue funzioni: ma pratiche magiche - specialmente riguardo alle malattie (la cui diagnosi e profilassi è sempre a base di spiriti e di influssi) e alla provocazione di quei fenomeni atmosferici che si desiderano - si mescolano in misura più o meno forte all' impulso devoto: il quale del resto non è mai troppo mistico e generoso, ma sempre diretto a esprimere un bisogno e ad ottenere un beneficio.

Il culto che si presta ai morti ha luogo prima e anche dopo la scarnitura del cadavere. I morti hanno una piccola abitazione, presso la casa dei vivi, dove si conserva una particella del defunto (unghie, peli, capelli impastati insieme con argilla o fieno, chiusi in statue, ecc.) e dove vengono deposte le offerte funerarie.

9. Non vi sono giorni fissi, cioè non v' è calendario per la celebrazione dei riti, i quali hanno luogo *capta occasione:* un' epidemia, una guerra, una siccità, la morte del capo per i culti pubblici; nascita, iniziazione, nozze, morte per i culti familiari.

Gli atti mediante i quali l' uomo entra in comunicazione con le potenze superiori vanno considerati come speciali e quindi debbono esser compiuti in condizioni particolari e con certi distintivi che danno un colore esteriore ed in qualche modo oggettivano il sentimento che induce l' uomo a compiere il rito. Così per le cerimonie funebri i negri adottano il bianco, colore degli spiriti. Le altre cerimonie ammettono ornamenti speciali del capo, del corpo, strumenti, suoni e canti e sopratutto la *danza* selvaggia, frenetica, la quale entra a tal punto

nelle costumanze religiose dei primitivi, che di un selvaggio passato ad altra religione si dice che « non danza più ».

Perchè la danza in origine non è un divertimento, ma una pantomima, una rappresentazione animata di ciò che si desidera o si vuol fuggire: una preghiera in azione, la quale esprime collettivamente, mediante le mosse del corpo nelle quali il selvaggio è maestro insuperabile, ciò che la preghiera vocale non saprebbe esprimere per lui con tanta efficacia sociale.

Come la danza, così sono in uso le *processioni*, nelle quali l' oggetto sacro esce scortato dal capo, dagli anziani e da tutto il popolo che procede in cadenza, adornato in maniera uniforme.

Hanno anche le *lustrazioni*, per esempio la cerimonia del « gran rito » presso i Warundi, in onore della sacra lancia in cui risiede lo spirito di Kiranga. In essa dopo il canto e lo sfilamento innanzi alla sacra lancia, con offerta di un pugno di paglia e domanda di grazie, una donna, che tiene sollevata in alto una cesta capovolta e imbevuta d' acqua, la scuote e spruzza gli assistenti silenziosi che mormorano preghiere. Hanno le *benedizioni* date dal padre o dal capo tribù in occasioni particolari: come separazione dalla famiglia o dalla comunità, conclusione di un contratto, malattie, ecc. Hanno la preghiera, la quale per la importanza che ha nella vita religiosa merita una più particolare menzione.

10. La preghiera è una formola di varia indole e di vario contenuto diretta a provocare il contatto tra l' orante e l' Essere a cui esso si dirige. A seconda dei vari stadi di cultura essa può esser ridotta a un gesto o a una serie di movimenti individuali o collettivi (riti manuali) cui talora si accompagna una formola breve ed imperativa; ovvero elevarsi attraverso vari stadi fino ad una vera e propria effusione dell' anima in Dio, effusione che attua nel modo più sublime quel contatto che è lo scopo della preghiera.

A parte i casi infimi: – 1. di materializzazione della preghiera che si verifica quando l' orante attribuisce ad oggetti materiali l' ufficio di provocare e perpetuare il contatto p. es. l' uso musulmano di appendere un frustolo di stoffa presso un luogo sacro o quello tibetano dei mulini oranti; 2. di invocazioni di carattere costrittorio in cui l' orante insulta e minaccia l' Essere cui si dirige, se esso tarda ad esaudire i suoi voti – la preghiera si può classificare secondo tre tipi principali: *a)* la preghiera utilitaria di tipo contrattuale *(do ut des)*, in cui l' orante promette alla divinità dei doni in cambio dei beni che gli chiede; *b)* questo tipo di preghiera può raggiungere una tale elevazione da costituire un tipo a sè quando l' orante concepisce la divinità come moralmente elevatissima e sè stesso come colpevole e indegno dei suoi benefici, donde le lodi di lui e l' abbassamento di sè fusi nelle formole impetratorie; *c)* la preghiera mistica, la quale tende alla fusione perfetta dell' orante con la divinità attraverso l' annichilazione della volontà e del desiderio individuale.

Dal punto di vista formale la preghiera può essere *a)* una *formola* o discorso di lode e di richiesta fatto dall' orante in nome suo o di una collettività che vi aderisce con un gesto o una formola finale di adesione; *b)* una *litania* o ripetizione più o meno lunga di lodi alla divinità o di richieste da parte dell' orante, lodi e richieste che la comunità conferma con una formola breve di adesione; *c)* una *giaculatoria*, formola breve laudativa o invocativa; *d)* il *salmo* o l' *inno*, due forme ritmiche della medesima categoria che differiscono in quanto il primo è più grave, quasi sempre associato allo svolgimento solenne del rito, il secondo più rapido ed agile, più frequentemente associato in origine alla danza.

La preghiera si trova strettamente associata al sacrifizio che è, in tutte le religioni, l' atto centrale del culto e serve a realizzare in maniera tangibile quel contatto cui anche la preghiera è diretta. Ma il posto maggiore o minore che la preghiera occupa nel culto dipende dal grado della religione. Quanto più questa è superiore, tanto più la preghiera vi ha una parte preponderante.

11. Il punto centrale del culto, che esprime meglio di ogni altro l' unione tra l' uomo e la divinità, è il sacrifizio.

Esso si può definire « l' atto religioso mediante il quale

l'offerente partecipa, attraverso l'offerta o la vittima, della vita dell'essere a cui il sacrifizio è diretto ». Da questa definizione si ricava: 1. che lo scopo centrale del sacrifizio è una partecipazione di vita; 2. che questa partecipazione si realizza anche attraverso semplici offerte, purchè preconsacrate e destinate a rappresentar in qualche modo una parte dell'offerente; 3. che l'essere a cui il sacrifizio è diretto non è necessariamente un Essere divino - come lo provano i sacrifizi funerari e quelli dell'ospitalità - sebbene nella grande maggioranza dei casi esso sia offerto alla divinità; 4. che il valore del sacrifizio sarà tanto più efficace quanto più la vittima è degno mezzo e veicolo di partecipazione: una vittima cruenta ha più valore di una incruenta, una vittima umana ha più valore di quella animale, una vittima divina ha più valore di una vittima umana.

Pur mantenendo fermo il suo fondamentale significato di partecipazione, il sacrifizio ci si presenta sotto tre aspetti principali a seconda della cosa sacrificata e degli esseri a cui è diretta.

Innanzi tutto esso si presenta come un *dono* quando l'uomo offre alla divinità una parte dei frutti della terra, o in genere delle cose con cui sostenta la sua vita, e riconosce in tal guisa la signoria dell'essere a cui fa offerta. Fatta ai defunti questa non ha più il significato di riconoscimento, ma diviene un pio dovere figliale di alimentazione.

Si ha il sacrifizio d'*immolazione* (che assume la forma di olocausto se la vittima è bruciata), quando la vittima animale non è abbandonata alla divinità, ma viene uccisa affinchè il suo sangue sia veicolo di partecipazione vitale. Diretta ai defunti l'immolazione ha per iscopo sia di nutrirli del sangue, che è la sede della vita, sia di fornirli dell'anima degli animali o degli uomini uccisi, perchè facciano loro corteggio nell'altra vita. Questo si verifica nella morte dei capi di famiglia, di tribù e di Stato.

Finalmente si ha la forma più alta di sacrificio, detta di *comunione*, quando la vittima, già sacra perchè animale totemico o santificata dall'immolazione, viene mangiata dai presenti, i quali s'incorporano la sua santità e rinnovano

socialmente il vincolo che li unisce tra loro e alla divinità [1].

12. Queste tre specie di sacrifizio hanno ciascuna una teoria che ne difende la priorità originale.

L'uomo - dicono i sostenitori del sacrifizio-dono, efficacemente rappresentati da mons. Le Roy - sente di essere, su la terra, sopra dominio non suo, appartenente all'Essere supremo fattore di tutte le cose. Tutte le volte quindi ch'esso deve togliere dalla terra il sostentamento ne offre una parte alla divinità in tributo, quasi dicendo: io so che questa roba è tua e appunto per ciò te l'offro in omaggio, riconoscendo così la tua supremazia. Questo tipo di sacrifizio si trova, di fatto, presso popoli che sono allo stadio più primitivo, come i Pigmei o Negrilli.

I difensori della priorità del sacrifizio-immolazione ragionano invece così: gli dei, come i defunti, sono concepiti dal selvaggio come affetti dalle stesse abitudini, bisogni e desideri degli uomini. Le vittime pertanto sono immolate affinchè le divinità si compiacciano del profumo delle carni e del sangue, e si pieghino così ai voleri dell'uomo: si tratta in fondo di un *do ut des*.

Il sacrifizio-comunione è imperniato da coloro che ne sostengono la priorità originale su la teoria totemistica, sebbene questa non sia affatto indispensabile per spiegarne l'esistenza.

L'uomo si ritiene discendente di un animale divino, sacro ai suoi occhi e perciò rispettato. Solo, ogni tanto, in qualche occasione solenne, per rinnovare il legame di parentela tra il clan e la divinità e purificare il proprio sangue mediante

---

(1) Alla luce di questo concetto religioso va considerata l'antropofagia. L'individuo viene ucciso e mangiato per incorporarsene l'anima e le qualità. Cfr. C. VOGT, *Anthropophagie et sacrifices humains* negli Atti del V Congresso internazionale di Antropologia e Archeologia preistoriche. Bologna, 1871.

Sul valore religioso del sacrificio di comunione, vedi quanto esponiamo più oltre su le religioni misteriosofiche.

un' iniezione di sangue divino, si uccide l'animale e si consuma, ritualmente, per intero.

13. Tutte e tre queste forme di sacrifizio si trovano in Africa. I Negrilli colgono due noci primaticce di *nkula* e gettatele sopra un fuoco appositamente acceso, vi danzano attorno cantando e pregando la divinità che seguiti a nutrirli. I negri di Zanzibar offrono in un piccolo edificio di paglia le primizie della messe: i pescatori di Gabon offrono in oblazione allo spirito delle acque il primo pesce della pesca giornaliera.

Nei sacrifizi funerari è evidentissima l'idea dell'alimentazione: farina, acqua, legumi, galli, capre, buoi, il cui sangue irriga la terra, sono deposti innanzi alle tombe. Il sacrifizio totemistico si può riconoscere specialmente nella tradizione mitologica dei Fan (Congo fr.) intorno al coccodrillo sacro in cui s'era incarnato lo spirito del loro capostipite e che fu ucciso e mangiato ritualmente da tutti i primi componenti la tribù dei Fan.

14. La famiglia nigrizia si distingue dalla bantu per lo sviluppo grandissimo che vi ha preso il feticismo. Ogni individuo giunto alla pubertà, digiuna, si circoncide, e si sceglie con l'aiuto del festiccero [1], il suo feticcio che sarà per lui protettore assiduo in ogni occasione, ma che verrà prontamente scartato, se ne avrà esperimentato inefficace il soccorso. Oltre questi feticci strettamente personali, vi sono quelli domestici, e quelli pubblici intorno a cui si svolgono le pratiche religiose della famiglia e della tribù.

Anche qui il culto dei morti ha uno sviluppo notevolissimo, e in morte dei capi si verifica una vera ecatombe di

[1] Prendo questa parola da Filippo Sassetti († 1588) celebre viaggiatore italiano del sec. XVI, che l'ha adoperata descrivendo appunto i sacerdoti dei Negri dell'Africa. Quanto alla parola feticcio, essa come si sa è di origine portoghese: *feitiços* e viene dal participio *feito* « fatto » come nella lingua nostra da fatto viene fattizio. Appunto perchè i Portoghesi erano rimasti colpiti dal vedere il grande numero di questi idoli e amuleti che i Negri fabbricavano.

vittime umane, per es. nel Dahomey, negli Ascianti, nel bacino degli Ubanghi, nell'alto Congo, nella regione dei Benin.

Altra caratteristica dei Nigrizi - ma non esclusiva, giacchè se ne trovano anche presso i Bantu - sono le *ordalie* (giudizi di Dio) con le quali, sotto la presidenza del festiccero, si dimostra l'innocenza o la colpevolezza di un imputato dalla riuscita di alcune prove; talune innocue, come sostenere in equilibrio un guscio di testuggine; altre dolorose e spesso fatali, come acqua bollente, fiaccole, ferro rovente.

L'uso di questi mezzi è ad arbitrio del festiccero, che, per comune consenso, è incaricato della ricerca del colpevole in casi di calamità pubbliche o private, sempre provocate da maligni incantesimi.

15. Questa credenza agl' incantesimi è naturalmente legata con la magia la quale domina sovrana presso tutte le famiglie della popolazione nera.

Essa si presenta sotto l'aspetto di scienza (medicina, divinazione); in tal caso il mago è detto *m-ganga,* parola che ha il significato fondamentale di « rimedio » ed esprime il valore terapeutico del mago. Talvolta però la magia si può adoperare in danno altrui, entrando in alleanza con gli spiriti malefici che vivono su la terra, patteggiando con loro a notte nel buio della foresta, lungi dai centri abitati e preparando le tristi spedizioni che apporteranno morte lenta o fulminea agli uomini. In questo caso il mago è un vero fattucchiero, ed è detto in lingua bantu *mlegi* « malefico ». I negri temono e odiano questi tetri distributori di malattie e di morte, e se possono convincerne uno di fattura, ne fanno giustizia sommaria.

16. Gli stregoni sono stretti in associazioni potentissime segrete e numerose che dispongono di un bagaglio di cognizioni tradizionali ed accentrano quasi sempre il potere politico della tribù. Ad esse è anche connesso un valore mistico, un'idea di purificazione dell' individuo, di comunione speciale con gli esseri superiori, ciò che costituisce un'arra superiore di salvezza. Vi sono varie prove d'iniziazione di diversi gradi e che finiscono col conferire all' iniziando il potere di fare ogni

miracolo, anche di oscurare il sole e far eclissare la luna. È oltremodo arduo penetrar nei segreti di queste società, le quali di fatto spargono il terrore nei vari aggruppamenti negri, organizzano ruberie, fanno violenze agl' individui, decidono della pace e della guerra tra le tribù.

17. La mitologia è quell' insieme di racconti e leggende più o meno meravigliose e irrazionali con cui l' uomo primitivo, in mancanza di spiegazioni scientifiche, ha risposto ai molteplici *perchè?* che si affacciano al suo spirito. Essa non importa obbligo nè di credenze, nè di sentimenti, nè di pratiche, quindi non deve confondersi con la religione, ma è piuttosto la scienza e la filosofia del primitivo.

Ma pur separata dalla religione essa necessariamente contiene un elemento religioso, perchè essendo tutta la vita del primitivo immersa nella religione, la spiegazione ch' egli dà delle cose si riporta naturalmente a forze o esseri superumani appartenenti a quel dominio misterioso innanzi a cui egli per timore, speranza, bisogno, si piega. Argomento di mitologia sono quindi tutti quei fenomeni della natura e della vita che cadono, per noi, sotto il dominio delle scienze naturali, della storia e della filosofia delle origini: 1. i fenomeni della natura (tellurici, astronomici, animali, vegetali); 2. l' origine del mondo e dell' uomo; 3. gli dei nella loro natura e relazione col mondo e con gli uomini. Oltrechè da queste fonti principali il mito può scaturire: 1. dalla falsa interpretazione di un nome, di un rito, di un costume (mito etiologico) che diventano origine di tutta una leggenda; 2. dall' alterata spiegazione di un fatto storico o di un' invenzione; 3. dall' arbitraria spiegazione di una figurazione plastica (Clermont-Ganneau) data in un' epoca in cui non se ne intendeva più il significato genuino.

In tutti questi casi la chiave di volta della mitologia consiste nell' animismo. Appunto perchè attribuisce un' anima alle cose inanimate e proietta in esse la sua psiche, l' uomo non trova strano che i grandi fenomeni della natura, le grandi forze animate o no, possano aver agito in un modo o nell' altro, manifestando passioni e qualità umane.

Date le richieste a cui risponde e la base animistica su

cui riposa, si spiega agevolmente, senza ammettere un' unica derivazione storica (scuola di Max Müller) e foggiar complicati sistemi mitologici (scuola panbabilonista), che in tutti i paesi e in ogni età la mitologia abbia risposto sempre ai medesimi quesiti e presso a poco nella stessa maniera, variata leggermente dalla speciale colorazione dell' ambiente. Questo spiega anche perchè con il progredir della cultura la mitologia (che non cambia i suoi dati perchè la spiegazione religioso-scientifica tradizionale rimane come un deposito sacro) assuma un aspetto tanto irrazionale e talvolta così contrario allo stato sociale e alle abitudini morali della società, che gli spiriti superiori cercano di giustificarla a furia di simbolismo e di allegoria. Essa rappresenta l' eredità dell' ignoranza e della barbarie primitiva, quando simili spiegazioni non scandalizzavano alcuno, ma erano perfettamente conformi allo stato mentale e sociale del popolo che le ha create.

18. Una distinzione tra le varie categorie di miti è ardua e artificiale, perchè uno stesso mito, naturista per la sua base, diventa cosmogonico, antropogonico, teogonico per la risposta ch' è destinato a dare. Sarà pertanto più opportuno accennare per ordine geografico i principali miti dei vari popoli negri.

Per i Boscimani il creatore ed organizzatore del mondo è Cagn (la mantide religiosa) grande incantatore, capace di trasformarsi in ogni specie animale, creatore del sole, della luna e delle stelle, che ha separato l'uomo dal serpente, prima confusi.

Gli Ottentotti e i Namachesi venerano Tsui Goab come supremo creatore, grande antenato, capace di assumere tutte le forme, distruttore di Gunab lo spirito malefico, e che ha attribuito agli animali le loro qualità e i loro istinti.

I Zulù credono che gli uomini siano usciti da un gran buco, i Basuto da una canna, gli Ovahereros da un albero.

Vi sono anche miti su l' origine della morte. Unkulunkulu, il dio supremo dei Cafri, mandò agli uomini per mezzo di un camaleonte questo messaggio: non morrete!, poi per mezzo di una lucertola: morrete! Ma arrivò prima la lucertola e perciò gli uomini muoiono. Il medesimo è avvenuto presso gli Ottentotti tra il maiale e la lepre.

America.

19. L'etnografia americana è tra le più aggrovigliate per quel che riguarda sia le origini della razza rossa, sia la ripartizione delle varie famiglie e tribù nell'interno del paese. Per i fini di questo manuale basterà dividere come segue gli indigeni delle Americhe:

1. Nell'America settentrionale i Pelli Rosse: Tinneh o Atabaski, Cri, Algoncini, Naskapi nel Canadà; Siù o Dacota, Apaci, Natchez, Comanci, Osagi, Irocchesi, Cippewai, Uroni, Cherochi, negli Stati Uniti; il gruppo colombiano Callilamet, Chinoeck, Clatsop, tra le Montagne Rocciose e il Pacifico.

2. Nell'America meridionale gl'Indiani: Caribi, nelle Indie Occidentali e nel Venezuela; i Keciua, antichi Incas, nel Perù; gli Antis, nella Bolivia; i Muiscas e i Cibcias, nella Colombia; i Caras nell'Equatore; gli Araucani, nel Cile; i Fuegini detti Peshereh o Yocanha, i Tehuelci, i Puhelci, gli Abiponi e i Toba, nella Repubblica Argentina; i Chiquitos, nel Gran Chaco; gli Arawak nella Guiana; i Gez, i Tupi, i Munduruku e i Guarani, due tribù dei Tupi, i Botocudos tribù dei Gez, i Moxos tribù degli Arawak, i Guaikuru, i Puri o Coroados, nel Brasile; gli Otomak, nella regione dell'Orenoco.

20. Vi sono molti popoli indigeni dell'America, presso i quali si può documentar la fede in un Essere supremo. Questo prende nelle varie tribù nomi diversi, ma a lui spetta l'epiteto di supremo creatore di tutte le cose e la sua figura non si può rappresentare. Quest'Essere non è in genere oggetto di culto e di preghiere, perchè si ritiene che stia troppo in alto per prendersi cura degli uomini. Ma esseri intermedi esistono tra lui e gli uomini e a questi sono dirette le cerimonie di culto che costituiscono il rituale della religione americana.

Vari sono i nomi dati all'Essere supremo nelle diverse tribù. Quella dei Pawnee (Nebraska) adora *Tirawa* «Spirito padre» che ha dato loro il grano e ha distrutto in antico mediante il diluvio una razza malvagia che non voleva riconoscerlo. A lui si offre con grande solennità il sacrificio di

un cervo. La tribù dei Piedi Neri venera *Na-pi*, la cui persona sembra talora identificarsi col sole. Questo dio esisteva prima che la morte entrasse nel mondo da lui creato: egli ha popolato di animali la prateria, ha dato vita all'uomo e alla donna donando loro il fuoco e la legge. Nell'isola di Virginia, al tempo dell'occupazione inglese gli indigeni adoravano un dio buono *Ahone* creatore del sole, della luna e delle stelle che rifuggiva dai sacrifizi violenti per esser placato a favore degli uomini, mentre *Okeus*, severo scrutatore delle azioni umane, si compiaceva di sacrifizi umani.

I Muiscas (Colombia) credevano in un Essere supremo, irrappresentabile in figura, a cui si rivolgevano non direttamente ma per mezzo di intercessori (oggetti naturali) a cui erano eretti numerosi santuari e templi. Gli Araucani (Cile) ammettevano un Dio supremo, immateriale chiamato *Huillhuembo*, creatore dell'universo, a cui pure si rivolgevano attraverso i suoi attributi personificati. Presso i Chiquitos (Gran Chaco) era adorato *Amequeturiqui*, dio creatore a cui non si attribuiva forma ed immagine alcuna, ma che era relegato in un piano superiore, inaccessibile alla comune adorazione. Gli omaggi del culto erano diretti a *Urapua*, suo figlio, raffigurato come un nano deforme.

Conviene tuttavia avvertire che non è sempre possibile distinguere nettamente la divinità suprema e determinare con esattezza i legami di dipendenza tra l'oggetto o il fenomeno naturale e il dio che n'è la personificazione o vi è preposto.

In genere però si deve dire che oggetto notevole di adorazione di tutte le tribù dell'America è il sole, il quale è anche il centro di tutti gli sviluppi della mitologia. A lui sono offerte le primizie dell'agricoltura, della caccia, della guerra, in suo nome si fermano i giuramenti; a lui, partendo per una spedizione vien domandata la benedizione, a lui sono riservati i primi fumi della pipa rituale (calumet).

21. I miti che questi popoli hanno ricamato intorno alle loro divinità s'innestano su la credenza totemistica la quale all'America del Nord, dove ha la sua maggior diffusione, deve

appunto il suo nome. In nessun paese i miti animaleschi sono così vivaci ed assumono una forma colorita e drammatica come presso gl' indigeni del Nord America. L' animale è il demiurgo ordinatore del mondo, il capostipite della tribù, l' eroe buono e incivilitore che ha insegnato agli uomini della prateria gli usi, le tradizioni, le leggi in vigore presso di loro. In genere, nelle tribù orientali questo totem benefico è il gran lepre, in quelle occidentali è il lupo, il corvo, il cane.

Intorno a questi miti si esercita la fantasia religiosa della tribù, e nelle lunghe sere, stretti intorno ai fuochi dell' accampamento, i depositari più autorevoli di queste tradizioni le narrano ieraticamente a un' assemblea grave ed attenta.

Secondo la maggior parte di questi miti, l' elemento da cui le cose escono è l' acqua, la quale si trova prima degli dei creatori, per la difficoltà di concepire gli dei senza il luogo dove possano operare.

Presso gli Uroni il mondo origina da una donna, *Ataentsic,* caduta dal cielo sul dorso di una testuggine che galleggiava sulle acque. Il ratto muschiato scese in fondo alle acque, ne trasse un po' di fango e formò la terra su la quale Ataentsic mise alla luce due gemelli Ioskcha e Tawiscara, o secondo un' altra versione Manabozho e Chokanipola. Altrove è il gran lepre (Michabo) che crea tutte le cose.

I Navaios (Nuovo Messico) narrano che uomini e animali abitavano da principio in un antro sotterraneo, illuminato solo per qualche ora da una scialba luce d' aurora. Con loro erano due suonatori di flauto, uno dei quali toccata la volta della caverna, la bucò e per l' apertura uscirono prima il tarlo e poi il topo, e appresso tutti gli uomini e gli animali. Ma fuori non v' era nè cielo nè astri: perciò gli anziani fecero il sole, la luna e le stelle, e gli altri uomini cominciarono a disporre questi nel cielo in forma di animali, quando il lupo disse: perchè darsi tanta pena? Allora le altre stelle furono lanciate a caso nel cielo.

Presso gli Ahts, (gruppo colombiano) il demiurgo è *Quawteath,* creatore della terra, delle acque, delle rocce, degli alberi che dette il nome a tutte le cose: in altre tribù dello stesso gruppo il demiurgo è un corvo che covò il caos e agitando le ali separò l' acqua dalla terra (presso i Tlinkits), o un cane (presso i Tinneh).

22. Gli spiriti (manitu) formano anch' essi parte notevole della religione americana indigena. Questi spiriti sono principalmente forniti dalle anime dei defunti che non si estinguono per morte, ma seguitano a vivere ed hanno perciò bisogno di quei tributi di pietà che rendano loro agevole la vita ultramondana. Perciò il defunto si seppellisce con tutto l' occorrente, comprese, all' occasione, le donne e gli schiavi, che lo serviranno a dovere e gl' impediranno così di venire a molestare i viventi.

23. Il sacrificio è offerto su le tombe dei capi, ma anche alle potenze superiori. Così i Pawnee offrono a Tirawa grano, un cervo, un buffalo, in grande solennità, con digiuni e penitenze da parte del sacrificante. Talvolta, ma raramente, la vittima è umana, specialmente se prigioniero di guerra. Forme più semplici e diffuse di sacrifizi sono le primizie dei pasti, le offerte di doni, coltelli, braccialetti, tabacco, agli spiriti dei fiumi e dei grandi laghi prima della navigazione; il fumo della pipa (calumet) in alcune solenni occasioni, come trattati e parlamentari di pace e di alleanza; il bagno di vapore in cui l' abbondante traspirazione è come un tributo alle divinità e le allucinazioni che seguono la congestione cerebrale sono considerate come manifestazione degli spiriti. Questo bagno si pratica specialmente nei riti dell' iniziazione.

24. Come da per tutto, le pratiche magiche assumono un grandissimo valore presso gl' indigeni dell' America.

Così le malattie son credute opera di spiriti malefici che entrano nell' individuo e che il medico-stregone sa espellere con rumori che li spaventino, con il soffio, con il massaggio, provocando il vomito o lo sternuto. Così la danza presiede a tutte le solenni cerimonie della prateria, i trattati, la caccia, la guerra, i funerali, ed è l' espressione mimica della circostanza a cui si riferisce.

Oceania.

25. L' immenso mondo insulare che costituisce l' Oceania si può geograficamente dividere in cinque gruppi ben distinti:

1. L' Australasia che comprende l' Australia, la Tasmania e la Nuova Zelanda;
2. La Melanesia o Papuasia, zona insulare che fascia a nord e ad est l' Australia;
3. La Micronesia, seconda zona esteriore del continente australiano;
4. La Polinesia, ossia le numerosissime isole disseminate per tutto il Pacifico;
5. La Malesia, detta anche Indonesia che comprende le grandi isole ad occidente dell' Australia, compresa la penisola di Malacca.

Dal punto di vista etnografico la divisione è più semplice. In generale si può affermare che tutti gli abitanti di questo sparpagliato territorio appartengono alla grande razza malaica (esclusi i Melanesiani che si riannodano piuttosto alle razze africane), e dalla Malesia si son mossi a popolare di isola in isola tutto il grande Oceano. Volendo esser più precisi si possono distinguere i seguenti gruppi:

1. I Negri australiani, dispersi in numero totale di 20.000 sul continente specialmente nel Queensland;
2. I Papuasi, che popolano l' Arcipelago melanesiano e si distinguono per il color nero della pelle e per i capelli crespi;
3. I Polinesiani, a tinta bruna, che popolano la Polinesia, e la Nuova Zelanda con il nome di Maori (meticci di Papuasi e Polinesiaci);
4. I Malesi, a color di rame, e capelli lisci che occupano le grandi isole della Sonda fino alle Filippine e la porzione orientale del Madagascar.

26. È impossibile esporre le credenze religiose di questi gruppi, con uguale ampiezza, perchè non tutti sono stati ugualmente studiati, sopratutto con i presidi che la scienza delle

religioni oggi fornisce. Basterà pertanto accennare alle conclusioni più universali e meglio accertate.

AUSTRALIA. - Le tribù dell' Australia, accuratamente studiate da Howitt, Strehlow, Spencer e Gillen credono ad una divinità suprema, che pur assumendo nelle varie tribù diversi nomi ed aspetti, e pur essendo meglio conservata nelle tribù del sud-est che non in quelle del centro, si manifesta in sostanza identica nel concetto. Questa divinità si chiama *Nurrundere* (presso la tribù dei Nurrinyeri) *Nurelli* (Wimbaios), *Bunjil* (Wurunjerri), *Mungan* (Kurnai), *Daramulun* (Theddora), *Baiamè* (Kamilaroi), *Altjira* (Arunta). Ma qualunque sia il suo nome egli è il creatore delle cose buone e la sua abitazione è in alto, e nel cielo; egli ha dato la legge agli uomini i quali si possono con fiducia rivolgere a lui nelle necessità perchè la sua natura è benefica.

Accanto a questo Essere supremo, che del resto non è facilmente accessibile, e la cui nozione è fornita ai giovanetti nel momento dell' iniziazione alla vita della tribù, gli Australiani ne pongono molti altri inferiori, propri di tutti i popoli allo stadio infimo della civiltà.

Popolano l' aria e le cose degli spiriti dei defunti e di altre creazioni animistiche e dànno molta importanza ad alcuni momenti della vita sociale, per esempio, l' iniziazione all' epoca della pubertà tanto bene descritta da Spencer e Gillen. Il potere magico concentrato negli stregoni si perpetua per tradizione ed è trasmesso per mezzo di cerimonie misteriose. I due studiosi ora citati hanno trovato presso la tribù degli Arunta (Australia centrale) l' esistenza di un totemismo a carattere particolare, in quanto contravviene a due di quelli che S. Reinach considera come i canoni della teoria e cioè il divieto di mangiare il totem e l' exogamia.

Verso il loro animale totem essi praticano una cerimonia sacrificale detta *Intichiuma* che consiste in una danza mimica fatta innanzi all' immagine del totem allo scopo di provocar la moltiplicazione della specie, e nella cattura e distribuzione di esso.

Le malattie, al solito, sono cagionate da malefizio e lo stregone (*bol-ia* nell' Australia occidentale) è chiamato per

vincerlo. Tatuaggio, pittura magica, danze magico-religiose, miti grossolani costituiscono, qui come altrove, il bagaglio ordinario delle credenze religiose.

Credono alla sopravvivenza dell'anima che può passare nelle cose, specialmente negli uccelli (i bianchi per alcuni sono antenati risorti) o anche andarsene al cielo e perciò fanno i funerali e danno sepoltura ai defunti. Mettono il corpo nella terra nella posizione del feto, oppure aspettano la scarnitura delle ossa adagiando il cadavere su tavole sostenute in alto da pali.

27. Melanesia. – Presso i Melanesiani Codrington ha trovato un modo elementare di concepire il potere soprannaturale, modo che ha dato origine a una serie di nuovi problemi presso gli studiosi delle origini del fenomeno religioso. Questa forma elementare intesa come un'energia impersonale - ma sempre a servizio di un essere che la dirige: spiriti della natura, spiriti degli antenati, uomini (in piccola parte) - è una potenza latente nelle cose, che da esse si può sprigionare con i mezzi opportuni dirigendola in un senso o nell'altro e da cui non si può essere immuni se non se ne possiede una dose maggiore; detta forza si chiama, con una parola indigena, *mana*.

I Melanesiani distinguono tra gli spiriti dei defunti e quelli che non sono stati mai uniti a un corpo d'uomo (*vui*) ma possono informar corpi non umani: per es. *Qat* eroe creatore e incivilitore (isole Bank) primo di dodici fratelli e il suo amico Mirawa verso cui, sebbene nascosti agli occhi degli uomini, si dirigono le preghiere degli isolani.

28. Nuova Zelanda e Polinesia. – Il panteon dei Maori è molto ricco a causa dello sviluppo mitologico da essi dato alle loro credenze e che solo con grande difficoltà lascia scorgere gli strati primitivi. Essi possiedono una cosmogonia narrata in vari modi, secondo le famiglie sacerdotali che l'hanno conservata. Il creatore di tutte le cose, detto *Atua* con parola generica che si applica anche agli dei minori, è *Relma*, dio supremo e benefico risiedente nel più alto dei cieli. La produzione delle cose è avvenuta in questa maniera: il Cielo

(Rangi) e la Terra (Papa) si tenevano da principio strettamente abbracciati facendo le tenebre in mezzo a loro, impedendo alle cose di germinare e costringendo i loro figli a vivere in quell'oscurità. Questi allora fecero consiglio per separarli e di fatto Tane-mahuta vince nella bisogna spingendo in alto il Cielo e mantenendovelo con le punte degli alberi. Allora Tahuirimatea (padre dei venti), adirato della cosa, scompiglia i regni de' suoi fratelli, costringendo ciascuno a rifugiarsi nel suo, tranne il terribile Tuma-tuenga. Ma i due antichi amanti non poterono mai più riunirsi: tuttavia essi continuano a darsi prove dell'antico amore, perchè la terra invia al cielo sotto forma di vapori i profumi delle sue germinazioni e il cielo dall'alto piange silenziosamente su di lei le lacrime brillanti della rugiada.

Oltre queste entità cosmogoniche v'è *Maui* eroe solare nato anzi tempo, ravvolto dalla madre Taranga (la notte?) nella sua capigliatura e gittato a mare, ritrovato e protetto da un suo parente fino a che, già grande, cominciò le sue imprese gloriose: pescò nel mare la Nuova Zelanda (perciò detta pesce di Maui); insegnò ai Maori la costruzione delle capanne e degli attrezzi da pesca; rapì, nuovo Prometeo, il fuoco per gli uomini: regolò il corso del sole legandolo alla terra con funi che divennero raggi. Tentò anche di distruggere la morte e già era entrato a metà nelle fauci aperte di lei dormente, per penetrare nel suo regno e bere alle sorgenti della vita, quando essa destatasi all'improvviso per le risate dell'uccello Piwakawaka chiuse la bocca e lo maciullò. Così Maui morì e con lui muoiono tutti gli uomini.

Nella vita pratica gli *Atua* maggiori o minori, buoni o cattivi occupano un gran luogo, e ciascuno ha la sua storia particolare. Alcuni di essi sono le anime degli antenati e son simboleggiati dai *Tiki* o idoletti che non mancano in nessuna capanna maora.

Il sacerdozio è saldamente organizzato; i gradi maggiori sono occupati dagli Ariki, i minori dai Tolunga. Si succedono per diritto ereditario ed entrano nei consigli della tribù, sono i ministri ufficiali della *karakia* o preghiera pubblica di significato e valore magico, hanno una lingua ed un insegna-

mento esoterico e vegliano all'imposizione e osservanza dei vari tabu, unico codice di morale sociale che regoli le loro azioni. Hanno anche l'ufficio d'indovini e medici esercitato pure dai *makutu* o stregoni.

I riti funerari sono assai sviluppati e comprendono le lamentazioni funebri, la sepoltura temporanea in compagnia di utensili o persone care ed utili, fino alla scarnitura, la sepoltura definitiva e il *tangi* o periodo di lutto.

In tutte le isole che formano la Polinesia propriamente detta si sono potuti raccogliere canti e leggende mitologiche che attestano un'elaborazione mitica notevole da parte degli indigeni. *Taaroa* è la figura più importante del panteon, concepito come abitante nel cielo, creatore di tutti gli Atua; di lui i *taata-paari* o sapienti del paese danno una spiegazione evemeristica.

Il tabu è diffusissimo in tutta la Polinesia, la quale anzi gli ha dato il nome. Esso è strumento di religione e di politica nelle mani del re e dei grandi. I sacerdoti sono i conservatori della religione, operatori del tatuaggio, assai in uso tra questa gente dalle abitudini molto aristocratiche, specialmente nel momento dell'iniziazione, nel quale è anche rivelato il nome della divinità. Esistono in tutta l'Oceania società segrete, tra cui notevolissima quella degli Areoi, che si dà un'origine divina ed è divisa in sette gradi gerarchici; va in giro per le isole rappresentando danze e drammi sacri, tratti dalle storie degli dei.

I morti sono deposti in recinti appartati (*morais*) all'ingresso dei quali si depongono offerte.

29. Malesia. – Nella Malesia si debbono distinguere vari elementi: un elemento aborigeno, un elemento conquistatore malese ai quali si è sovrapposta prima l'influenza indiana (buddismo) e poi quella musulmana, e in minor misura la cristiana. Ma sotto tutte queste influenze si mantengono vive le pratiche dell'animismo vetusto che meglio si studiano in quei gruppi rimasti stranieri al miscuglio di religioni superiori e cioè i Batak (Sumatra), i Daiak (Borneo), gli Alfuri (Celebes), i Mantra (Malacca).

I Mongoloidi.

30. S'intendono con il nome di Mongoloidi quelle popolazioni di cultura inferiore che, divise nei due grandi gruppi: uralo-altaico (Tungusi, Manciù, Yakuti, Samoiedi, Lapponi e Finnici [1]) e iperboreo (Yukaghiri, Ciukci, Koriaki, Ostiaki), popolano la Siberia, vivono in genere di caccia e di pesca, più raramente di pastorizia, e allo stato quasi nomade tra le zone acquitrinose e immense foreste di aghifogli proprie della regione.

31. La loro religione non differisce nei caratteri fondamentali dalle altre già esaminate di tipo animistico. Essa è basata su la credenza negli spiriti, su la deificazione di alcuni fra i grandi fenomeni della natura e su le pratiche relative a tali credenze. Questa religione ha ricevuto tuttavia nelle relazioni di viaggi e quindi nei trattati il nome di sciamanismo da *sciaman* che è il nome del prete-stregone della tribù. È questa la figura più notevole che, nelle steppe silenti e monotone o nelle foreste umide e nebbiose dove più efficace si fa sentire l'impero degli spiriti, si presenti all'occhio, non solo dei rari visitatori, ma molto più a quello degli uomini che menano la vita nella landa sconfinata.

Gli spiriti sono l'oggetto più evidente dell'adorazione dei Mongoloidi e le pratiche del culto sono tutte dirette a renderli propizi. Gli Yakuti, che sono il popolo più numeroso e meno incompletamente studiato, credono che il mondo degli spiriti si divida in due grandi categorie: quelli superiori o celesti suddivisi in nove tribù, e quelli inferiori suddivisi anch'essi ugualmente.

---

[1] Non è possibile che c'intratteniamo, anche per la scarsezza e poca coerenza dei materiali, intorno alle credenze religiose di tutti questi popoli. Per i Finnici e per il loro poema rinviamo alla fondamentale trattazione di D. Comparetti, *Il Kalewala* e alla bella traduzione di P. E. Pavolini. Per il valore del poema rispetto all'antico paganesimo finnico c'è l'opera di Kaarle Krohn, *Kalevalan runojen historia*, Helsingfors.

Gli spiriti superiori hanno a capo *Art-Toion Aga* « Signore padre capo del mondo », potente, risplendente come il sole ch' è il suo emblema: essi sono protettori della pace e desiderano il bene degli uomini, ma non s' interessano molto da vicino alle loro cose. Si fa ad essi sacrifizio di offerta modesta e incruenta.

Gli spiriti inferiori sono invece cattivi, tanto che si teme pronunziarne il nome. Loro capo è *Ulutuier Ulu Toion* « Onnipotente Signore dell' infinito », non cattivo però, che sa le sofferenze e cerca che non investano le povere orde, creatore del fuoco e dello sciamano il quale ha la virtù di tener a bada i cattivi spiriti.

Perchè lo sciamano è per lo Yakuto l' essere benefico, più sensibile, più recettivo, che per questa sua capacità di sentire i dolori, ne ha una scienza più profonda e sa i mezzi opportuni per ovviarvi. Senza di lui chi saprebbe resistere alla insidia degli spiriti vagolanti attorno alle misere « urte » nella steppa immensa? Egli ha uno spirito (Amagat) e un animale protettore (Jekula), veste su le carni un caftano dai pendagli di metallo risonanti ed è munito di un tamburo il cui rullo frenetico insieme al tintinnio assordante dei pendagli scossi nella danza disordinata riesce a cacciare gli spiriti malefici.

La liturgia sciamanistica, cui si ricorre in caso di malattia, è semplicissima. Al crepuscolo si stende nel mezzo dell' urta la pelle di giumento per lo sciamano e si attende che il fuoco del focolare si vada spegnendo. Quando l' oscurità è perfetta lo sciamano comincia la sua contesa con gli spiriti, da principio con grida di vario tono accompagnate dal rullo del tamburo, finchè non giunge lo spirito suo protettore Amagat.

Allora il fuoco si riaccende ed egli ripiglia con furia la danza, finchè avuta la rivelazione degli spiriti si calma a poco a poco, si avvicina al malato facendo i debiti scongiuri e costringendo lo spirito annidatosi nel corpo ad uscire. Dopo si rendono grazie e la seduta si chiude più lietamente con rivelazioni del futuro che lo sciamano, in preda a sacro delirio, può fare.

Gli spiriti sono la preoccupazione costante dell' uomo

della steppa, specialmente quelli delle anime trapassate in condizioni non ordinarie: assassinio, suicidio, annegamento o quelli degli sciamani. Queste anime (*uor*) volitano intorno ai luoghi dove hanno abitato e chiedono sacrifizi ai viventi. Perciò i vivi provvedono al seppellimento del cadavere, lo forniscono dell' occorrente e uccidono su la tomba qualche animale per facilitare il riposo dell' anima.

Oltre questo culto animistico, vivissimo è presso gli Yakuti quello del fuoco che alimentano con riverenza ogni giorno e che non darebbero ad uno straniero. In primavera ed in estate compiono una grande cerimonia naturistica ad Aisyt, dea della fecondità, durante la quale sotto la guida di speciali sciamani, nove giovinetti e nove fanciulle, tutti vergini, cantano e danzano in onore della dea perchè sia propizia alla vita della steppa.

BIBLIOGRAFIA

4. Ricordo una volta per tutte alcune opere preziose per l' etnografia generale: una di grande mole, un po' antiquata: WAITZ-GERLAND, *Anthropologie der Naturvölker,* voll. 6, Leipzig 1872; una pure abbastanza ampia, già ricordata, RATZEL, *Völkerkunde,* 2 voll., Leipzig 1894 (ed. 2ª); una di piccola mole, ma veramente commendevole sotto i vari punti di vista del prezzo, dell' esecuzione tipografica ricca di bellissime illustrazioni e del contenuto essendo ogni capitolo compilato da specialisti sotto la direzione del dott. G. BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde,* Stuttgart (51° migliaio), 1910. Del medesimo, di contenuto divulgativo, ma pratica per le numerosissime e nitide illustrazioni: *Die Sitten der Völker,* Stuttgart (senza data) 3 volumi in 4°.

A. K. KEANE, *Man, Past and Present,* Cambridge, 1920. Nuova edizione riveduta e aumentata da A. Hingston Quiggin e A. C. Haddon, la più completa di tutte quanto al contenuto; perchè comprende anche l' etnografia storica, compilata in maniera didatticamente perfetta, e ben controllata quanto al contenuto.

5. Per tutto quanto riguarda la religione dei popoli africani si consulterà con profitto A. LE ROY, *La religion des primitifs,* Paris, 1909, opera che all' intima finezza dello stile unisce una conoscenza sicura dell' argomento, avendo l'A. cominciato la sua carriera di missionario in Africa nel 1877. Il libro del resto è concepito come una introduzione generale allo studio della nostra materia, con applicazione pratica ai popoli dell'Africa.

W. SCHNEIDER, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker,* Münster, 1891.

A. BROS, *La Religion des peuples non civilisés,* Paris 1907, è un volume d' introduzione generale dove con larga copia di esempi sono esposte le nozioni intorno ai vari sistemi, alla magia, alla mitologia, al culto, ecc.

TH. ACHELIS, *Die Religionen der Naturvölker im Umriss,* Leipzig 1909 (Sammlung Göschen, 449). È uno schizzo generale della religione dei selvaggi, dove la materia è distribuita secondo un criterio logico e tratta nella prima parte degli elementi essenziali della religione: anima oltretomba, profezia e miracolo, mito, culto, sacerdozio e società segrete; nella seconda delle forme generali di sviluppo inferiori e superiori.

10. Su la preghiera oltre i dizionari citati alla bibliografia dell' introduzione n. 20 vedi:

F. HEILER, *Das Gebet.* Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1918. È la prima ricerca sistematica su la preghiera, condotta con grande maestria. Il problema vi è studiato a fondo in se stesso, nei metodi di ricerca, nelle fonti da cui si desume, che vanno dai primitivi, attraverso le formole delle religioni culturali, fino alla preghiera nel pensiero dei grandi filosofi e nel profetismo ed alla preghiera individuale e mistica. La letteratura consultata dall'A. è copiosissima: un triplice indice facilita le ricerche.

11. Sul Sacrifizio A. LOISY, *Le Sacrifice.* Paris, 1920. Frutto delle lezioni impartite al Collegio di Francia, dove la materia è trattata con tutta l' ampiezza consentita dalla comparazione etnologica.

14. Intorno ai Negri mi piace di ricordare G. BOSSI, *I Negri della Nigrizia occidentale e della interna,* Torino, 1851 (3 voll.), ampia descrizione etnografica fatta su le notizie fornite dagli esploratori del continente nero. Su le ordalie v. F. PATETTA, *Le ordalie,* Torino, 1890, trattazione enciclopedica dove sono esaminate le origini e le cause dell' ordalia ed è bene svolto il motivo religioso della medesima. Sono anche passati in rassegna i vari popoli presso i quali l' ordalia è in uso.

15. Una bella applicazione etnografica dello studio della divinazione è quella fatta su le tribù indigene del Ruanda (Africa Orientale tedesca) dal p. A. ARNOUX, *La divination au Ruanda* « Anthropos » XII-XIII (1917-18) p. 1-57.

17. Su la mitologia oltre le opere di Max Müller e specialmente Lang citate in altra parte di questa bibliografia devo ricordare TITO VIGNOLI, *Mito e scienza,* Milano, 1879, opera veramente profonda che meriterebbe di essere meglio conosciuta dagli Italiani, e la collezione « Mythologische Bibliothek », Leipzig, Hinrichs, 1907, alla quale appartiene P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (1910).

19. Oltre alle opere generali di etnografia già citate (n. 4) ricordiamo le pubblicazioni del « Bureau of American Ethnology » (Washington) di cui si deve la prima iniziativa al Powell che nel 1877 fondò una serie di « Contributions to the North American Ethnology » sdoppiatasi poi in due serie, una geologica e una etnologica. Quest' ultima porta dal 1897 il titolo *Bureau,* ecc., ricordato a principio e pubblica periodicamente: 1° una serie di rapporti annuali; 2° una serie di bollettini tutti d' immenso valore per l' etnografia così complessa delle razze americane.

FR. WEBB HODGE, *Handbook of American Indians North of Mexico,* 2 voll., 1907 e 1910, pubblicato dal medesimo Bureau in forma di dizionario nel quale è facile trovare il nome che si cerca e tutte le notizie relative.

P. EHRENREICH, *Die Ethnographie Sudamerikas im Beginn des 20 Jahrh.*, in « Archiv für Anthropologie », III, 1904.

21. Intorno ai miti degli indigeni americani v. P. EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, Berlin, 1903. Studia i caratteri della mitologia dei Sudamericani, ai quali ha dedicato studi speciali, riporta le leggende su la creazione, su i cataclismi primordiali, diluvio, incendi, li paragona a quelli dell'America del Nord e ne conclude che i miti sudamericani si devono considerare come frammenti di un complesso, comune a tutte le Americhe.

25. Su l'etnografia dell'Oceania v. le opere generali citate più sopra al n. 4, pag. 54.

26. Intorno alla religione dell'Australia vedi:

A. W. HOWITT, *The native tribes of South East Australia*, London, 1904. Opera fondamentale perchè scritta da un autore che conosce la lingua di parecchie tribù e s'è iniziato alle loro cerimonie segrete durante le quali avvengono le rivelazioni su l'essenza della religione.

STREHLOW, *Die Aranda-und Loritastämme in Zentral-Australien*, I. *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-stammes in Zentral Australien*, Frankfurt a. M., 1907. Quest'opera preziosa del missionario Strehlow è stata pubblicata dal bar. de Leonhardi e manifesta intorno alla tribù degli Aranda (Arunta) idee e conclusioni al tutto diverse da quelle dell'opera che ora citiamo, considerata come capitale dagli etnologi totemisti.

B. SPENCER e F. Y. GILLEN, *The native tribes of central Australia*, London, 1899, cui ha fatto seguito *The native tribes of northern Australia*, London, 1904. B. SPENCER, *The native tribes of the northern Territory of Australia*, London, 1914.

Hanno utilizzato le conclusioni di queste opere fondamentali: A. LANG, *The Making of Religion*, per ricostituire il preanimismo monoteista degli Australiani: W. SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu*, per corroborare ed ampliare la tesi di Lang; A. VAN GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1905, per dare a questi esseri supremi il valore di semplici antenati mitici o di eroi incivilitori.

Come studio ierografico su gli Australiani desunto dagli elementi positivi delle opere precedenti vedi: A. LOISY, *La cosmogonie des Arunta*, RHLR, 1914, p. 252 ss.; id. *Les rites totémiques des naturels australiens*, ibid. 1920, p. 7, ss.; id. *Les rites d'initiation chez les naturels australiens*, ibid., 1920, p. 230 ss.

Mi piace anche citare Mgr. R. SALVADO, *Memorie storiche dell'Australia*, Roma, 1851, opera di documentario valore perchè l'A. fu il primo missionario nell'Australia Occidentale (New Nursey) ed ebbe agio di studiare assai da vicino i costumi e gli usi dei selvaggi, che descrive nella terza parte della sua opera.

27. Su la Melanesia è classica l'opera di CODRINGTON, *The Melanesian*, Oxford, 1891 dov'è descritta la nozione e la funzione del mana da cui tante conseguenze ha tratto la scuola del preanimismo magico.

W. FOY, *Melanesien, Mikronesien und Polinesien*, in ARW, 1908. Espone i risultati di un viaggio da lui compiuto nelle isole del Pacifico, relativi specialmente alla costituzione religiosa e sociale delle popolazioni visitate.

JOS. MEIER, m. S. C., *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern)*, Münster i. W. 1909 (Bibl. Anthropos, I). Testo originale con traduzione tedesca a fronte dei miti e leggende dall'A. raccolti dalla bocca di due indigeni.

28. Su la Nuova Zelanda v. F. VAGGIOLI, *Storia della Nuova Zelanda e dei suoi abitatori*, 2 voll., Parma, 1891 e 1896. L'A. per otto anni missionario nella Nuova Zelanda ha raccolto dalla bocca stessa degl'indigeni le notizie che inserisce nella seconda parte del 1° volume, particolarmente interessante per noi e si è valso anche delle pregevoli ricerche fatte da sir Giorgio Grey, dai dottori Thomson e Hochstetter, dal ministro anglicano R. Taylor e da parecchi altri autori, in proposito.

E. GIGLIOLI, *Gli Hei-Tiki dei Maori della Nuova Zelanda* in « Archivio per l'Antropologia e l'Etnografia », XXII (1892), p. 191 e seg. e XXIII, p. 83 ss., dove spiega gli Hei-Tiki come simbolo del culto degli antenati.

29. Su la Malesia G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, 1884-85. Opera classica, che s'ispira all'animismo tyloriano messo a base di tutta l'esposizione.

ALB. C. KRUIJT, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 1906. L'A. già missionario a Celebes ci dà un'esposizione chiara e competente dell'argomento e trova anch'egli presso le popolazioni dell'arcipelago l'esistenza di un potere impersonale simile al mana dei Melanesiani.

SKEAT, *Malay Magic*, 1899.

Su i Batak (Sumatra) v. MODIGLIANI, *Tra i Batacchi indipendenti*, ottima monografia etnografica e LIC. JOH. WARNECK, *Die Religion der Batak*, 1909, nella collezione « Religion Urkunden, ecc. » citata sopra p. 21.

30. Per l'etnografia dei Mongoloidi v. le opere di etnografia generale citate più sopra p. 54.

31. Intorno alla religione degli Yakuti v'è un importante studio di SIEROSZEWSCKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, in RHR, XLVI (1902), p. 204, 299. L'A. deportato, per opinioni politiche, in Siberia, ha avuto agio di studiare da vicino le credenze dei popoli che descrive.

ST. SOMMIER, *Un estate in Siberia*, Firenze 1885.

W. RADLOF, *Das Schamanenthum und sein Kultus*, estratto di un volume *Aus Sibirien*, Leipzig, 1893.

CAPITOLO II.

La religione nella preistoria.

1. L'ipotesi di G. De Mortillet. - 2. L'epoca paleolitica: il *magdalénien*, pitture magiche e idoletti femminili. - 3. L'epoca neolitica: riti funebri. - 4. Monumenti megalitici. - 5. Il culto dell'ascia. - 6. La dea neolitica. - 7. La trapanazione cranica. - 8. L'età del bronzo. Terremare, riti funebri, culto delle acque, riti di fondazione.

1. Non si può più sostenere oggi l'opinione di G. De Mortillet che l'uomo quaternario non abbia avuto religione. I trovamenti archeologici ci permettono di documentare la religiosità dell'uomo primitivo, religiosità della cui esistenza, del resto, non si può dubitare, dato il concetto della religione stabilito nei capitoli antecedenti.

2. Per i primi tre periodi dell'epoca quaternaria che prendono il nome dalle località della Francia dove sono stati ritrovati avanzi preistorici (Chelles, Moustier, Solutré [1]) scarsi

---

[1] Del periodo di Solutré in Italia abbiamo solo il materiale che si presenta però come una persistenza del periodo *chelléen* perfezionato. Del periodo *magdalénien* non esiste traccia in Italia.

ricordi ci rimangono, certo per la condizione di vita menata quasi sempre all'aperto e senza sede fissa. Ma per il periodo Magdalénien - che coincide con l'ultima epoca glaciale, episodio estremo dei tempi pleistocenici e durante il quale la renna in seguito all'abbassamento della temperatura scese fino alle barriere delle Alpi e oltre i Pirenei - i residui sono di importanza maggiore. I più caratteristici fra questi sono le figure di animali incise su osso, o su avorio, o dipinte su le pareti delle grotte, dove gli uomini erano ricoverati per il freddo e che rappresentano il cervo, la renna, il bisonte, pesci, e in genere tutti quegli animali dai quali i trogloditi traevano la loro sussistenza. Tali disegni possono aver relazione con una fase totemistica attraverso la quale i trogloditi sarebbero passati, certo hanno un significato magico-religioso in quanto sono diretti a provocare la moltiplicazione di quegli animali che fornivano l'unico mezzo di sussistenza a un popolo cacciatore. È da escludere che tali pitture e incisioni siano dovute a puro diletto estetico: 1. perchè le pitture si trovano in luoghi oscuri delle grotte, visibili soltanto a luce artificiale; 2. perchè presso gli attuali Australiani, i Pelli Rosse e i Boscimani si trova il medesimo genere di pitture diretto ad ottenere per l'appunto l'effetto accennato.

Non vanno dimenticate nemmeno le figurine nude femminili scolpite in avorio, le quali probabilmente hanno avuto valore di amuleti, come presso gli attuali Iperborei [1].

3. L'epoca neolitica, che segue alla glaciale ed inizia l'età geologica nostra, ci presenta una messe assai più ricca di trovamenti d'indole religiosa.

In questa età noi troviamo che l'uomo non abita soltanto le grotte e i ripari, ma si aggruppa in villaggi più o meno popolosi i cui resti si chiamano oggi *fondi di capanne*. Le grotte servono più spesso per uso sepolcrale.

---

[1] Non ho ricordato i così detti « bastoni di comando », perchè è tutt'altro che evidente la loro destinazione magica.

Il rito funebre è l'inumazione e rivela l'esistenza di credenze ed usi religiosi particolari. Il cadavere è deposto seduto con le ginocchia ripiegate verso il petto nella posizione del feto o coricato su di un fianco con una mano sotto il capo in atteggiamento di riposo, quasi debba poi ridestarsi a nuova vita. È circondato dagli oggetti usati in vita e che potranno servirgli ancora, e da quei pendagli e amuleti con i quali da vivo aveva scongiurato l'opera dei cattivi spiriti o li aveva piegati in suo favore.

Talvolta lo scheletro porta segni di pittura sul teschio (maschera funebre, celebre esempio quello di Sgurgola) e questo dimostra: 1. che si praticava la seconda sepoltura dopo la scarnitura del cadavere, ciò che del resto è provato anche dalle ciste o casse mortuarie assai più piccole della statura umana e dove le ossa quindi sono state collocate dopo scarnite; 2. che si ammetteva l'idea di una distinzione, negl'individui, che doveva prolungarsi anche nella vita di oltre tomba.

4. Ma i morti non si seppellivano soltanto nella terra o nel fondo delle caverne. Talvolta s'innalzavano ad essi degli enormi edifici, detti in genere monumenti megalitici, formati da grandi blocchi di pietra che nella loro disposizione riproducono, all'ingrosso, quella della grotta. Tali edifici sono detti *dolmen*. Talvolta in un lato di essi è praticata un'apertura, forse come via d'ingresso allo spirito del defunto e per introdurre cibi presso il cadavere.

Analoghi ai dolmen sono i *menhir*, enormi monoliti, il cui significato religioso è incerto, ma che indubbiamente sono oggetti di culto - come lo prova la venerazione che, sormontati da qualche simbolo cristiano, godono tuttora - e debbono collegarsi a qualche culto litolatrico di cui si riscontra l'esistenza anche nelle vetuste religioni d'Oriente. I menhir sono di varia altezza, da due metri a venti. Quando sono piccoli e disposti in lunghe file parallele si chiamano *alignements* (p. es. quello di Carnac, Bretagna): quando sono

disposti in circolo si dicono *cromlechs* (celebre quello di Stonehenge, Inghilterra) [1].

Anche queste due ultime categorie hanno assai probabilmente un significato e uno scopo religioso che sarebbe vano allo stato attuale degli studi voler troppo precisare (templi solari, cenotafi, luoghi di sacrifizio); il più che si può dire è che essi rappresentano i termini di un territorio sacro.

5. Le pareti delle grotte e delle costruzioni megalitiche non sempre sono nude: talvolta v'è effigiata un'ascia insieme con una figura femminile. Queste due figure si trovano separatamente sopra altri oggetti.

Il culto dell'ascia è tra i più antichi ed universali di cui si abbia memoria, e il modo come l' ascia è figurata durante questa seconda età della pietra è assai vario. Talvolta è immanicata, tal altra v'è la sola ascia o il solo manico: si trovano pure sovente ascie di materia nobile (giadeite) il cui uso non ha potuto essere che religioso (Pigorini).

Molte ipotesi sono sorte per spiegare le origini del culto tributato a questo strumento.

Il sen. Mosso considerando che desso appunto ha aperto al primitivo le vie della industria e delle arti, vi ha veduto il simbolo della potenza dominatrice dell' universo, ma è spiegazione un po' metafisica. L. Siret, considerando in modo particolare la bipenne, ha voluto vedervi un simbolo della divinità feconda e fa derivar da essa per via di stilizzazione e per il progredire dell'antropomorfismo e zoomorfismo le statue femminili con corna, mezzaluna, ali, le teste di toro con l' ascia in mezzo alle corna, ecc.: ma è spiegazione lambiccata e arbitraria nella sua base, per quanto confortata da copiosa e scelta erudizione. A. B. Cook, vede nell'ascia un emblema del fulmine e quindi di una potenza celeste, di un dio padre del cielo; mentre il manico che si può riannodare all' albero, il

[1] *Dolmen*, dial. celtico: *dol* «tavola», *men* «pietra»; *menhir*, dial. celtico: *men* «pietra», *hir* «lungo»; *cromlech*, dial. celtico: *crom* «curvo» *lec'h* «pietra».

cui culto è pure universalissimo ed attestato dalle scoperte della civiltà egea (cfr. il capitolo su la religione dei Greci), rappresenterebbe la terra madre. L'ascia immanicata sarebbe l' unione di questi due genitori primordiali. Questa spiegazione è la più plausibile riguardo alla prima parte (ascia = fulmine) [1].

Si sa infatti, e gli studi del Bellucci su le superstizioni popolari d' Italia lo documentano ampiamente, che le punte di freccia e le ascie preistoriche sono state sempre ritenute come pietre di fulmine e che le medesime servono per l'appunto come amuleto a scongiurarne lo scoppio.

6. L'altro oggetto notevole è la figura femminile, disegnata assai rozzamente: arcate sopraciliari, occhi, tatuaggio, collana a più file, seni, talvolta traccia delle mani e dei piedi e di un' ascia. In qualche caso sono disegnati solo alcuni di questi elementi (seni, collane) sì che l' insieme è piuttosto un simbolo che una figura. Quest' idolo appare sempre nelle sepolture, come custode del recinto mortuario: e una tal destinazione è confermata dai trovamenti egei (idoli di Serifo, Issarlik, urne a viso umano) di cui è contemporaneo e donde ha emigrato verso il nord-ovest dell'Europa.

7. I neolitici hanno conosciuto anche le pratiche dell' animismo e della magia e lo prova l'uso di quell' operazione conosciuta anche dagli attuali selvaggi e studiata esaurientemente dal Broca, detta trapanazione cranica. Questa è la raschiatura di un qualsiasi punto della scatola cranica (mai della faccia) fino a praticare un forellino.

Tale operazione si faceva in vita o dopo morte [2]. Nel

[1] Anche la frase «sub ascia dedicare» che si trova in iscrizioni della Gallia Lugdunense (p. es. C I L, XIII, 2140) sormontate dall'ascia, mostra indubbiamente il valore religioso di detto strumento.

[2] Che questa operazione si facesse anche in vita è provato dall'escrescenza dell' osso cranico intorno al foro rimarginato, nel cranio di adulti. Il Vasconcellos (vedi bibliografia pag. 69) deduce dall' operazione della trapanazione l'esistenza di un sacerdozio i cui rappresentanti sarebbero stati appunto coloro che avevano subito questa operazione. Ma non è illazione necessaria.

primo caso si praticava sui fanciulli affetti da malattie nervose, per far uscire il cattivo spirito annidato nel cervello; nel secondo caso era fatta allo scopo di assimilarsi le virtù del defunto facendosi un amuleto delle sue ossa craniali (rotelle craniche) o di premunirsi dalla malattia che esso aveva avuto.

In complesso questa religione neolitica presenta le medesime caratteristiche di quella dei selvaggi che vivono attualmente nell' età della pietra. Credenze animistiche rivelate dalla trapanazione; credenza nella magia rivelata dagli amuleti e talismani; culto dei morti; fede nella sopravvivenza dell' anima dimostrata dalla scarnitura e dalla maschera funebre; organizzazione di un culto superiore dimostrata dai monumenti megalitici, ed anche da un incipiente antropomorfismo dovuto ad influenze orientali, di cui ci fa fede la divinità femminile tanto sovente raffigurata: sono questi gli elementi che noi possiamo con certezza affermare in seguito ai trovamenti archeologici. Per analogia si deve supporre vivo presso i neolitici un culto naturista dei grandi fenomeni della natura, degli alberi, degli animali: si deve ammettere la pratica di danze, musiche e riti sacri, insomma di tutto quell' insieme di cerimonie rozze ma assai pittoresche che sono proprie della religiosità dei selvaggi.

8. All' epoca neolitica, dopo un periodo *eneolitico*, sviluppo naturale del precedente e caratterizzato dall' introduzione del rame, segue l'età del bronzo. Delle manifestazioni religiose di questa età, che cominciano ad assumere caratteristiche locali ed etniche, sarà detto a suo luogo per quel che riguarda il resto dell' Europa e il bacino della civiltà egea (1). In Italia l' età del bronzo è rappresentata dalle palafitte e dalle terremare, enormi villaggi o città costruite su pali, a pianta trapezoidale e divisioni rettangolari interne, corse nel mezzo, per lungo e per traverso, da due vie *decumanus* e *cardo*, che si tagliano ad angolo retto, mentre nel centro del lato orientale, su di un' area di terreno naturale ivi trasportato, a livello del piano di abitazione, si apre la fossa sacra (*mundus*) con pozzetti rituali, destinata alla religione del villaggio palustre. Intorno intorno, l'argine; poi il fosso dove scorre l' acqua che vi entra dalla parte dove giace l' angolo acuto del trapezio, partitore delle acque.

(1) Tuttavia è opportuno citare fin d'ora l'opinione del Déchelette che fa del culto solare la base della religione nell' età del bronzo dall' Italia alla Scandinavia e dalla Gallia alla regione dell' Egeo. « L' état actuel des études archéologiques permet, croyons-nous, d' affirmer que du nord au sud et de l' est à l' ouest les peuples primitifs de l' Europe, à en juger par les vestiges matériels de leur civilisation, furent de fervents adorateurs du soleil principe de vie et source de fécondité. On peut encore aller plus loin et démontrer que, si l' art européen de l' âge du bronze et du premier âge du fer présente partout, malgré les diversités de style, certaines similitudes de types — qu' on appelle cet art, suivant les lieux et suivant les temps minoen, mycénien, nordique, dipylien, villanovien, lacustre ou hallstattien — la véritable cause de ces analogies doit être cherchée dans les croyances communes se rattachant au culte du soleil ». J. DÉCHELETTE, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*, p. 3, estratto dalla « Revue archéologique », 4ª serie, tomo XIV. Intorno alla quale tesi devo osservare che se è evidente che il sole abbia formato oggetto di adorazione da parte dei popoli che popolavano l' Europa da occidente ad oriente nell' età del bronzo (per i terramaricoli italici basterebbe a provarlo l' orientazione primaverile delle terremare) è molto difficile sostenere che questo culto sia stato alla base della loro comune religiosità e abbia informato le produzioni della loro arte. Per questo bisognerebbe supporre un sincronismo di sviluppo etnico e di cultura che i fatti accertati non consentono e spiegar ad ogni costo come simboli e stilizzazioni solari alcune decorazioni di vasi, d' ornamenti in bronzo e in ferro che ad occhio non prevenuto non sembrano davvero tali.

I terramaricoli presentano un quadro di civiltà e di condizioni religiose completamente diverso dai neolitici. I neolitici infatti praticavano l' inumazione che tendeva alla conservazione del cadavere, i terramaricoli, invece, la cremazione completa; là il morto veniva sotterrato con tutte le sue insegne e le armi; qui soltanto le ceneri alle quali tutt' al più si unisce un piccolo vaso accessorio; là le imponenti costruzioni funerarie destinate a perpetuare la memoria dell' estinto; qui un vaso di rozza ceramica dove sono raccolte le ceneri, coperto da una ciotola capovolta. Tutti questi vasi erano riuniti insieme in un sol luogo fuori del villaggio, e sotto le palafitte che li sostenevano sono stati trovati avanzi di agapi funerarie.

Questi popoli avevano per l'acqua che regolava il loro modo di abitazione un culto vero e proprio, specialmente: 1. delle fonti che zampillavano vergini e gradite come un dono o dalle pendici di una balza o nell'oscurità misteriosa delle caverne; questo culto è visibilissimo nella grotta della Pertosa dove sgorga una fonte e dove fu costruita una palafitta. In essa sono stati rinvenuti piccolissimi vasetti fittili la cui destinazione non può esser che sacra; anche durante l'epoca greca, romana e cristiana, vi si continuò ad offrire una stipe sacra e a prestar un culto; oggi è dedicata a san Michele come in genere molte grotte e santuari montani; 2. delle acque salutari, come dimostra la stipe votiva rinvenuta a Vicarello, alle fonti Aponensi, alla Panighina, a S. Moritz e costituita da vasi gettati da coloro che avevano seguito la cura. A S. Moritz sono state anche trovate confitte in fondo al pozzo due spade, probabile residuo di un rito di costruzione.

La costruzione stessa delle terremare era ispirata a un concetto religioso. Infatti, la terramara era orientata in guisa che tirando una normale al lato di levante, questa andava a tagliar l'orizzonte proprio nel punto dove sorge il sole all'inizio della primavera e dell'autunno, ciò che dimostra l'esistenza di un calendario sacro e di un culto prestato alla divinità solare [1]. Un rito di fondazione precedeva l'inizio dei lavori, come attestano i carboni e i coccetti trovati nel solco augurale.

Nel centro del lato orientale della terramara esisteva, come abbiamo sopra accennato, un piazzale, certo destinato alle riunioni religiose e civili della comunità; la quale come aveva un grande senso del vincolo sociale (e lo prova il modo di coabitazione) così doveva aver saldamente organizzato i riti religiosi che di questo vincolo erano l'espressione.

---

[1] V. quel ch'è stato detto nella nota precedente. Il Pigorini ricorda, a proposito di questo culto solare sotto gli auspici del quale alla nuova primavera si cominciavano i lavori di fondazione della terramara il rito della primavera sacra (*ver sacrum*) di cui si parlerà nel capitolo su la religione dei Romani.

BIBLIOGRAFIA

Il manuale migliore per lo studio della preistoria è quello del compianto J. Dechelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine,* I *Archéologie préhistorique,* Paris, 1908; II *Archéologie celtique ou protohistorique* suddivisa in tre parti: 1. *L'âge du bronze;* Paris, 1910, con due fascicoli di appendici (1910, 1913); 2. *Premier âge du fer, ou époque de Hallstatt,* Paris, 1913; 3. *Second âge du fer, ou époque de La Tène,* Paris, 1914. In esso si troveranno tutte le indicazioni complementari che si desiderano intorno a questa materia. Naturalmente la trattazione del D. riguarda in modo particolare la Francia: vi si dà come sicura l'evoluzione successiva dei quattro periodi dell'età paleolitica, il passaggio graduale da questa alla neolitica, ecc., che la scuola italiana non ammette perchè non la riscontra nel proprio suolo. Per questo la lettura del volume va integrata con quella delle annate del «Bollettino di Paletnologia italiana» (BPI), fondato nel 1875, nelle quali sono particolarmente importanti gli studi dell'attuale confondatore e direttore Luigi Pigorini, paletnologo principe e quelli del compianto Colini: cioè G. A. Colini, *Scoperte paletnologiche nelle caverne dei Balzi Rossi,* BPI, XIX (1903); idem, *Le scoperte archeologiche del dott. C. Rosa nella Valle della Vibrata e la civiltà primitiva degli Abruzzi e delle Marche,* BPI, XXXII (1906) e XXXIII (1907); idem, *Il sepolcreto di Remedello Sotto nel Bresciano e il periodo eneolitico in Italia,* BPI, XXIV (1898), XXVIII (1902); idem, *La civiltà del bronzo in Italia* BPI, XXIX, (1903), XXXI (1905); idem, *Le antichità di Tolfa e di Allumiere e il principio dell'età del ferro in Italia,* BPI, XXXV (1909) e XXXVI (1910), in continuazione.

L. Pigorini, *Le più antiche civiltà dell'Italia,* BPI, XXIX (1903), p. 189; idem, *Gli abitanti primitivi dell'Italia,* brillante conferenza detta nella terza riunione della Società italiana per il progresso delle scienze e pubblicata negli Atti della medesima, III riunione, Padova, 1909; idem, *Preistoria,* Roma, 1911, studio inserito nel volume: «Cinquant'anni di storia italiana (1860-1910)», pubblicazione fatta sotto gli auspici del governo e dell'Acc. dei Lincei. L'A. vi espone, dividendola per decenni, la storia dei trovamenti preistorici sul nostro suolo.

I risultati del lavoro lungo ed assiduo dei paletnologi italiani sono stati bene riassunti anche da T. E. Peet, *The stone and bronze age in Italy and Sicily*, Oxford, 1909.

O. MONTELIUS, *La civilisation primitive en Italie depuis l' introduction des métaux.* I *Italie septentrionale*, Stokholm 1895 (testo e album); II *Italie centrale*, 1904. Per aver un quadro generale della civiltà ai tempi preistorici e protostorici giova il volume di J. DE MORGAN, *Les premières civilisations.* Etudes sur la préhistoire et l' histoire, Paris, 1909.

SOPHUS MÜLLER, *Urgeschichte Europas, Grundzüge einer prähistorischen Archäologie,* 1905. Offre un quadro completo della preistoria. L' Italia vi occupa una parte esigua.

1. L' opinione del De Mortillet fu esposta in forma breve e cruda in *Le Préhistorique*, Paris, 1883, di cui si è avuta una ristampa — non messa a giorno, della terza edizione (1900) — sotto il titolo *La Préhistoire,* Paris, 1910. È un' opera molto utile, sebbene concepita dal punto di vista francese, perchè è la prima, cronologicamente, che sistemi e coordini i risultati della scienza. Ma il troppo fondamento, che vi si fa, sui dati geologici induce l'A. e tutta la scuola francese a conclusioni che i paletnologi italiani non possono accettare.

2. Su le pitture nelle grotte oltre a DÉCHELETTE, *Manuel,* I, p. 239 e ss., v. S. REINACH, *L' art et la magie,* in *Cultes, Mythes et Religions,* I, p. 125 ss.

3. Sul cranio dipinto di Sgurgola v. L. PIGORINI, *Avanzi umani e manufatti litici colorati dell' età della pietra,* BPI, VI, 1880, p. 33 e seg.
Su la scarnitura del cadavere v. L. PIGORINI, *Sul costume nell' età neolitica di seppellir le sole ossa umane già scarnite,* «Trans. Lincei», serie III, vol. VIII.

4. Su i monumenti megalitici d' Italia: *dolmen* di Bisceglie (Bari), *dolmen* di Malta, Sardegna e Corsica, *nuraghi* sardi v. L. PIGORINI, *Gli abitanti,* ecc., pag. 17 dell' estratto, con la relativa bibliografia. A proposito dei nuraghi e in genere della religione antica dei Sardi v. R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna,* note 1ª e 2ª, Roma, 1910, «Rend. Lincei» vol. XIX, fascicoli 2° e 4° poi completati e riuniti in un volume dal medesimo titolo, Piacenza, 1912.

A proposito dei megaliti è stata da taluni autori fantasiosamente immaginata tutta una religione megalitica, cfr. REVEILLERE, *Megalithisme,* Paris, 1900; ATGIER, *Les mégalithes de Carnac d'après la mythologie comparée,* in «Congrès préhistorique de France», II (1906), p. 490 ss. Secondo questo autore il megalitismo sarebbe una vetusta religione indoeuropea sorella del vedismo e del druidismo, essenzialmente funeraria. I megaliti erano secondo questa teoria dedicati ad illustri personaggi, i cromlechs erano la cinta delle assemblee funerarie, gli *alignements* corrispondevano ad altrettanti *ex voto.* Questa religione si sarebbe presentata come una riforma contro il politeismo anteriore.

Sul significato solare dei cromlechs v. A. L. LEWIS, *The religion of the makers of the stone circles in Britain* in «TO», II, p. 123 seg.

Su la persistenza del significato religioso dei megaliti v. S. REINACH, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires* in *Cultes,* etc., III, p. 364 seg.

5. Sul culto dell' ascia v. L. PIGORINI, *Del culto delle armi di pietra nell' età neolitica,* BPI, XI (1885), p. 33 seg.

A. MOSSO, *Escursioni nel Mediterraneo e gli scavi di Creta,* Milano, 1907, p. 165.

L. SIRET, *Religions néolithiques de l' Iberie,* in «Revue préhistorique», III (1908), p. 193 seg.

A. B. COOK, *The Cretan Axe-Cult outside Crete,* in «TO», II, p. 184 seg.

G. BELLUCCI, *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento,* Perugia, 1907. Monografia interessantissima che fa parte (N. 2) della collezione di «Tradizioni popolari italiane» iniziata dall'A.

6. Su la divinità femminile v. DÉCHELETTE, *Manuel,* I. p. 583 seg.

7. Su la trapanazione cranica v. P. BROCA, *Sur la trépanation du crâne et les amulettes craniennes à l'époque néolitique,* in «Congrès intern. d' anthropologie et de archéologie préhistoriques» (VIII), Budapest, 1876, p. 101 seg.

Come quadro complessivo della religione preistorica può servire, ma con cautela, perchè è un po' troppo ricostruttivo, J. LEITA DE VASCONCELLOS, *Religioes da Lusitania,* voll. 2, Lisbona, 1897 e 1905, che comincia dalla prima età della pietra, ma diviene veramente importante per l' epoca romana.

8. Intorno alle terremare v. l' esauriente lavoro di L. PIGORINI, *La terramara Castellazzo di Fontanellato* (Parma), BPI, XXX (1907), e la succinta esposizione che ne fa in *Gli abitanti,* ecc., pag. 29 ss., dove pure tiene conto delle condizioni religiose dei terramaricoli.

Su la grotta della Pertosa v. CARUCCI, *La grotta preistorica di Pertosa,* 1907; PATRONI, *Caverna naturale con avanzi preistorici in provincia di Salerno* (1900), in «Mon. Lincei», vol. IX.

Su le acque salutari v. L. PIGORINI, *Uso delle acque salutari nell' età del bronzo,* BPI, XXXIV (1908), p. 169.

Su la stipe votiva v. L. PIGORINI, *Stoviglie votive italiche,* in «Rend. Lincei», vol. V (1896), p. 169 seg. e idem, *Stoviglie arcaiche votive del Lazio e delle terremare,* BPI, XXIII (1897), p. 40 ss.

CAPITOLO III.

Le religioni dell' America centrale.

1. Etnografia dell' America centrale. - 2. Le divinità maggiori Quetzalcoatl, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca. - 3. Le divinità minori. - 4. Il sacerdozio. - 5. Il sacrifizio. - 6. I templi. - 7. I riti domestici. - 8. Etnografia del Perù. - 9. Gli dei maggiori. - 10. Gli dei minori. - 11. Il sacerdozio. - 12. I templi. - 13. I riti. - 14. I morti.

1. Dal punto di vista etnografico bisogna distinguere nell' America centrale diverse immigrazioni che si concretano in due principali centri culturali: uno ad est del grande golfo del Messico con sede nella penisola di Yucatan, l' altro a nord-ovest, nel Messico propriamente detto, ossia in quella vasta regione che staccandosi dalle radici dell' America settentrionale si prolunga a sud, tra due possenti catene di montagne (Sierra Madre orientale e Sierra Madre occidentale) e culmina nel centro in un altipiano dal clima torrido, detto Anahuac. Il centro culturale del Yucatan è etnicamente rappresentato dai Maya, forse ivi pervenuti per mare dal nord-est dell' America settentrionale, celebri architetti delle cui costruzioni ricoperte di sculture e bassirilievi rimangono rovine grandiose nelle città di Palenque, Uxmal, Chichen, Jtza.

Linguisticamente i Maya appartengono al gruppo *Quihua*, mentre i Messicani al gruppo *Nahua :* culturalmente ad essi è dovuta la notevole e pacifica civiltà dei così detti Toltechi.

Essi hanno influito su quella degli Aztechi contro cui si abbattè la furia spagnola.

Le loro leggende religiose sono contenute in due libri sacri: il «Popol Vuh» e gli «Annali dei Cacichi» che contengono miti solari e leggende cosmogoniche. Nelle principali divinità dei Maya è facile riconoscere l'identità di tipo con quelle Azteche.

Nell'Anahuac invece si distinguono tre strati d'immigrazione. Un primo strato, meno conosciuto, fu costituito da un gran numero di tribù di razze differenti: Olmechi, Xicolanechi, Zapotechi, Tepanechi, Otomi. A queste sarebbe seguita, da un punto sconosciuto del nord, una grande immigrazione di Toltechi verso il sec. VII d. C. Popolo agricolo, abbastanza elevato nella cultura, abile costruttore, di carattere dolce, ebbe per capitale Tula e dopo quattro secoli di dominio sarebbe sparito dall'Anahuac silenziosamente, quasi nel mistero, all'incalzar di altre immigrazioni tra cui più potente e fiera fu quella degli Aztechi (sec. XIII d. C.). Ma è assai più probabile, vista l'inconsistenza storica dei Toltechi, ritenere che questi siano semplicemente una delle tribù settentrionali dei Maya che viveva nella regione attorno a Tula e con cui gli Aztechi vennero a contatto. Capitale di questi fu Teotitlan detta anche Messico, nel centro dell'altipiano, e di là riuscirono nei due secoli che precedettero l'invasione spagnuola di Cortez, a stendere il loro dominio su tutto il continente centrale.

Gli Aztechi erano retti a monarchia assoluta, alla quale si riannodavano i sovrani degli Stati minori domati, non ereditaria ma elettiva tra i membri della famiglia reale, a carattere aristocratico, feudale e militare. La casta sacerdotale vi era potentissima e ben organizzata, e nelle sue mani esclusivamente stava il deposito delle tradizioni religiose e l'amministrazione del culto.

2. Tre divinità troneggiavano in mezzo al confuso ed orribile panteon delle divinità messicane.

1. *Quetzalcoatl* «serpente alato» (*Tepëu Kùkumatz* presso i Maya), divinità che gli Aztechi accettarono e il cui mito rispecchia le lotte con l'invasore, giacchè vi è rappresentato in contesa con Tezcatlipoca, per impedirgli l'ingresso nel paese. Ma vinto monta in una barchetta e s'inoltra nell'Oceano Atlantico promettendo a' suoi il ritorno dopo aver dato istituzioni e norme religiose.

Per questo, quando sbarcò Cortez con i conquistadores spagnuoli, i Messicani lo credettero Quetzalcoatl e i sacerdoti del suo culto ne favorirono l'entrata, mentre quelli delle divinità azteche si opposero risolutamente. È improbabile che sia un dio del vento: sembra piuttosto un antico eroe incivilitore la cui idea si associa a quella dell'età dell'oro, salito poi al rango di divinità: come tale fu connesso a un culto solare e identificato con l'aurora.

I suoi sacerdoti vestivano di bianco, i templi avevano una speciale struttura a cupola, il culto aborriva da sacrifizi umani.

2. *Huitzilopochtli* «colibri sulla sinistra» è il dio nazionale degli Aztechi e si potrebbe chiamar il loro Marte. Probabilmente in origine era una divinità totemica della tribù azteca, e di fatto, nella tradizione religiosa, è considerato come la guida degli antenati nella loro immigrazione. Anche questo dio fu identificato con la divinità solare e appunto sotto questo aspetto va interpretato il sacrifizio annuale a lui offerto e che voleva significare la morte e la rinascita della natura nel giro dell'anno.

Secondo il mito egli era nato miracolosamente da una buona vedova che si era riposto in grembo un batuffolo di penne di colibri raccolto da lei per farne un dono alla divinità, recandosi a pregare nel tempio del sole.

3. *Tezcatlipoca* «specchio risplendente» (*Churakan* presso i Maya), fratello di lui per parentela solare in quanto rappresenta il sole della stagione invernale; egli è concepito come il dio della giustizia che scruta le azioni degli uomini, scende e si asside invisibile in mezzo ad essi, provoca le discordie, dispensa i mali e i beni ed è poco benevolo per Quetzalcoatl e i suoi «Toltechi». Egli è il creatore (e può essere il distruttore) del mondo e come tale è centro di miti cosmogonici.

3. Molte e notevoli erano pur le divinità secondarie.

Tlaloc «il nutritore» dio della pioggia e della fertilità specialmente per il Messico paese poco irriguo. Il suo culto era crudele specialmente in tempo di siccità, quando gli venivano immolati fanciulli le cui lacrime per virtù di magia simpatica provocavano la pioggia.

Xiuhtecutli «signore del fuoco» detto anche *Huehuetcotl* «il vecchio dio» vetusta divinità messicana dall'aspetto variopinto, fornito d'uno specchio che fa risaltar la sua connessione con il sole. Ogni mattina riceveva dai suoi fedeli un'oblazione di pane e una libazione. Una volta all'anno nelle case messicane si spegneva il fuoco e si riaccendeva per frizione dinanzi al suo simulacro ad opera dei sacerdoti.

Centeotl, dea del mais, protettrice della cultura dei campi, era rappresentata con una figliuola tra le braccia, *Xilonen* la spiga tenera del granone. Donne erano immolate nel suo sacrifizio.

Tlazolteotl la dea dell'amore sensuale accoppiata ora all'uno ora all'altro degli dei maggiori; *Mictlan* reggitore del regno delle ombre; nè vanno dimenticati i *Tepitoton* deità domestiche sul tipo dei penati latini.

4. A servizio di queste divinità stava una casta potente di sacerdoti che avevano in mano la tradizione religiosa del paese e l'educazione della gioventù. Erano organizzati alla guisa monastica ed erano assistiti da religiose per l'educazione delle fanciulle. Vestivano di nero ed ubbidivano tutti ad un capo supremo detto *Mexicatl Teohuatzin* «signore messicano delle cose divine». Rigorosamente fedeli alle pratiche del loro ufficio, punivano senza pietà le trasgressioni ed eran tenuti in gran rispetto dal popolo.

I sacerdoti erano i custodi delle pitture geroglifiche che contenevano i fasti della nazione, e fungevano da astrologi e indovini. Avevano un calendario civile e religioso che divideva l'anno in 18 mesi di 20 giorni suddivisi in 4 settimane di 5 giorni. Si provvedeva ogni 52 anni all'inserzione di giorni intercalari e l'unione di due periodi di 52 anni formava l'anno

giubilare o gran ciclo. I mesi e i giorni erano dedicati a una divinità particolare.

5. Due specie di sacrifizio servivano ad onorare gli dei: 1. il sacrifizio umano, in cui le vittime erano prigionieri di guerra scannati in gran numero davanti all'ara della divinità, sulla pietra del sacrifizio, talvolta ritualmente mangiati; 2. il sacrifizio di doni e di offerte fatte agli dei preposti agli atti più importanti dell'attività umana e naturale: commercio, agricoltura e circostanze della vita domestica.

Notevole tra questi è quello di Huitzilopochtli, in dicembre, in cui si foggiava con pasta intrisa di sangue di fanciulli, un'immagine del dio, la si trapassava con una freccia e la si distribuiva poi in comunione ai fedeli; e quello di Tezcatlipoca in cui si rappresentava la morte del dio. Un giovane bellissimo veniva per un anno allevato tra voluttà di ogni sorta. Poi nel giorno convenuto saliva al tempio spogliandosi gli ornamenti della sua gioia e mentre cinque sacerdoti lo stendevano sulla pietra del sacrifizio, un sesto con un coltello di obsidiana gli apriva il petto e gli strappava il cuore che offriva ancor palpitante al sole. Poi teneva un discorso morale al popolo. Un simile sacrifizio si offriva anche a Huitzilopochtli e in tal caso la vittima doveva eseguire una danza guerriera; e a Centeotl in cui la donna destinata alla immolazione eseguiva cerimonie mimiche del raccolto.

6. I templi degli Aztechi erano chiamati *teocalli.* Avevano forma di piramide a più piani a cui si accedeva per una scala esterna che girava attorno all'edificio: sulla cima tra due torri, al cospetto della città stava la pietra del sacrifizio, e da ogni punto il popolo poteva assistere all'uccisione rituale delle vittime che gli metteva in cuore un terrore riverenziale degli dei e dei loro sacerdoti.

Ai fianchi della pietra ardevano due fuochi perenni che davano di notte alla città, che aveva numerosi templi, un aspetto fantastico.

7. Nella nascita si bagnava la bocca e il petto del neonato con acqua invocando Centeotl. A morte il defunto era rivestito del costume della divinità protettrice, fornito di formule magiche e cremato; le ceneri erano conservate dalla famiglia.

L'anima si recava nelle regioni d'oltretomba dove si conservava la divisione aristocratica del mondo dei vivi e dove la gioia suprema era di seguire il sole nel suo corso e intrecciar danze tra suoni e fiori, cose per le quali gli Aztechi avevano un'inclinazione vivissima, messa a profitto dai missionari spagnoli quando si diedero a tutt' uomo a convertire il paese al cristianesimo.

In complesso la civiltà azteca risulta di due elementi non bene fusi insieme: uno superiore, colto, dolce e morale di provenienza maya; l'altro inferiore, barbaro e sanguinario dovuto agl'invasori aztechi, entrati nel paese allo stato di tribù errante e che non erano riusciti ancora, nonostante i benefizi della pace e della cultura, a smettere quelle pratiche che rivelano lo stadio inferiore della loro civiltà.

8. La civiltà peruviana, mentre per alcuni lati presenta innegabili analogie con quella del Messico, ha per altri aspetti una diversità ben notevole. Ma le due civiltà erano sconosciute una all'altra, perchè divise dall'enorme barriera montagnosa dell'America centrale.

Il Perù precolombiano comprendeva anche parte dell'odierno Equatore, della Bolivia e del Cile e presentava nel suo insieme tre grandi diversità geografiche, rispecchiantisi poi su la civiltà degli abitatori: la regione bassa costituita dalla sottile e arida striscia di terra che costeggia il Pacifico; la regione media del fertile versante Andino: la regione montagnosa che si elevava fino ai picchi eccelsi delle Ande e dove avevano sede le tribù più selvagge e più varie.

Il popolo che i conquistadores al seguito di Pizarro trovarono dominatore nel paese, non era il più antico, ma aveva spostato una razza più vetusta, le cui origini sono da ricercare intorno al lago Titicaca, il *mare internum* del Sud-America. Ad esso appartengono le costruzioni ciclopiche sparse

qua e là intorno a Cuzco alle quali non si rivolge senza lacrime l'occhio malinconico degli odierni indigeni, sottoposti alla razza spagnuola più o meno incrociata.

Gl'invasori condotti dalla dinastia degli Incas seguitarono la tradizione architettonica dei loro predecessori portandovi per soprappiù il fasto di una decorazione d'oro e d'argento, consentita dalle straricche miniere del paese e rispondente al concetto religioso-sociale da essi seguito. Perchè la costituzione politica dell'impero era la teocrazia più assoluta che si possa immaginare (l'Egitto antico ne fornisce un'idea): il sovrano era l'incarnazione terrestre del sole e come da quello si effonde ogni vita e ogni luce su la terra, così dall'Inca suo rappresentante emana ogni comando e ogni prosperità. L'impero era pertanto retto da una burocrazia di sangue reale che dappertutto, come il sole i suoi raggi, faceva penetrar la volontà del monarca e distribuire i beni e gli uffici, i diritti e i doveri, risultandone così una specie di vastissimo comunismo patriarcale assai diverso dal feudalismo dell'impero messicano.

Il mito aveva consacrato la potenza politica della dinastia imperante narrando di Manco Capac e Mama Oello, fratello e sorella, figli del sole e della luna, discesi dal cielo nella regione del lago Titicaca con l'ordine di fondare una città nel punto dove una verga d'oro ch' essi avevano in mano si sarebbe affondata nel terreno. La città dei fati fu Cuzco, l'umbilico del mondo. I due fratelli istruirono gli uomini, dettero loro la legge e risalirono in cielo lasciando due figli a perpetuare la dinastia e a rappresentare tra gli uomini l'autorità e l'impero del sole.

9. La divinità solare era, pertanto, il centro della religione peruviana sotto l'impero degli Incas. Ma accanto ad essa, retaggio di uno strato etnico più antico, v'erano due altre divinità importanti.

Pachacamac, forse in origine l'Essere supremo inconcepibile, irrappresentabile che si trova alla radice di ogni panteon, certo concepito nell'evoluzione mitologico-religiosa come un eroe incivilitore « generatore della terra », i cui primitivi

centri di adorazione erano le vallate di Lurino e Rimac presso Lima, creatore di una nuova e migliore umanità dopo aver chiusa l'antica nelle bestie feroci, ma anche dio dei vulcani e terremoti così frequenti nella regione peruviana.

Viracocha, nome generico che significa «spuma dell'acqua», allusione all'origine del dio dalle acque del lago Titicaca. Egli creò il sole, la luna e le stelle prescrivendo loro l'orbita da percorrere e suscitò gli uomini da statue di pietra da lui fatte, ordinò loro di seguirlo a Cuzco dove diede ad essi per capo Allca Vica e si immerse di nuovo nelle onde del lago. Viracocha è un dio delle acque: egli è barbato di alghe marine, e sua moglie e sorella è Cocha, personificazione del Titicaca.

Per questo suo aspetto acquatico egli è in lotta con Pachacamac, dio del fuoco, lotta impari che portò quest' ultimo, vincitore, a creare un'altra umanità dopo aver umiliata la prima.

10. Accanto a queste divinità maggiori vanno annoverate altre che personificano le forze e i fenomeni naturali: *Chasca,* il lungo chiomato pianeta Venere; *Cuycha,* l'arcobaleno; il Fuoco custodito con grande venerazione da un collegio di vergini nel tempio del sole di cui era emanazione: *Catequil,* il triforme dio del fulmine (tuono, lampo e fulmine); alcuni vegetali e animali o per motivi di utilità o per parentela totemica. Temevano inoltre e veneravano gran numero di spiriti, *Huacas,* incarnati in idoli e feticci di uso pubblico e privato, e ricorrevano al ministero dei maghi, Huacarimachi, «quelli che fanno parlare gli dei».

A custodia del regno dei morti, diviso in due grandi sezioni, una incolore per il popolo, l'altra luminosa per l'aristocrazia, stava *Supay* il dio delle ombre.

11. Il sacerdozio nei suoi ranghi più elevati si confondeva con la gerarchia politica dominante; e il monarca, incarnazione del sole, rappresentava la suprema autorità religiosa. Ma poichè la famiglia imperiale non poteva bastare a tutte le funzioni che avevano luogo nelle varie province dell'impero, era

stabilito un sacerdozio che attendeva ai culti locali e insieme doveva inculcare al popolo la devozione alla divinità nazionale del sole. Il capo di questo sacerdozio, un Inca della più alta nobiltà, si chiamava più generalmente *Villac Uman* «capo sacrificatore», meno spesso *Huacapvillac* «colui che parla cogli esseri divini» e dipendeva soltanto dal monarca. Il rituale era molto complicato ed occupava ininterrottamente una immensa schiera di sacerdoti divisi in più compagnie.

12. Alla divinità solare era dedicato in Cuzco un gran tempio detto Coricancha «il porto dell'oro», costruzione ciclopica con massicce decorazioni d'oro, nel cui interno un disco aureo, immagine del sole, tempestato di gemme abilmente incastonate, scintillava in guisa ai raggi dell'aurora che non se ne poteva sostenere il fulgore. Attorno attorno alle pareti sedevano in trono le mummie degli Incas.

V' erano anche altri templi, come quello alla luna madre degli Incas, dove il disco era d'argento e che accoglieva le mummie delle imperatrici; e quello dell'isola di Titicaca. Tutti gli utensili di questi templi erano in oro, a maggior letizia dei compagni di Pizarro.

13. Il rituale comprendeva varie cerimonie, alcune delle quali stupirono i conquistadores: come l'immersione del neonato nell'acqua a tre mesi dalla nascita, la distribuzione del pane e del vino nella grande festa di Raymi, le danze sacre con inni corali ancor care agl' indigeni.

Il calendario elencava parecchie feste tra cui principalissime quella di Raymi che aveva luogo quattro volte all'anno (maggio, giugno, settembre e dicembre). Quella di giugno (Citoc Raymi) era la più importante e celebrava il crescere graduale del sole. Durava nove giorni. Per i primi tre si digiunava, nè si poteva accender fuoco nelle case; al quarto il monarca accompagnato dalla corte ravvolta nei magnifici mantelli formati dalle variopinte piume degli uccelli tropicali, tra un tumulto di voci e di suoni sempre crescente, si recava su la piazza maggiore ad adorare il sole che doveva affacciarsi al crinale delle montagne d'oriente. Giunto il momento

solenne si cantava un inno di grazie, si faceva una libazione e poi il monarca entrava nel tempio dove si sacrificavano lama neri e si accendeva il nuovo fuoco concentrando i raggi del sole in uno specchio.

Vittime umane rarissimamente erano immolate (per incoronazione e vittorie), nè venivano mai mangiate: fiori, animali, gomme aromatiche erano le offerte ordinarie.

14. La credenza alla vita ultramondana e a una futura rinascita era vivissima presso gli antichi Peruviani, i quali perciò seguivano il sistema dell'imbalsamazione del cadavere e lo deponevano nel tumulo, seduto, con ogni segno di onore. E avevano anche cura che nulla sia delle unghie che dei capelli andasse disperso, affinchè tutto fosse pronto al momento della rinascita. Si chiudevano nel sepolcro donne e servi e preziosi utensili d'oro. Per questo le tombe dei Peruviani furono tutte violate, con grande accoramento degl'indigeni che si preoccupavano soprattutto dell'integrità della salma.

BIBLIOGRAFIA

1. Le fonti letterarie più notevoli intorno alla religione antica dell'America centrale sono dovute alle relazioni degli Spagnuoli che accompagnarono o seguirono i conquistadores di Cortez. Esse sono le seguenti:

BERNARDINO DE SAHAGUN, *Historia general de las cosas de Nueva España.* Nato a Sahagun (Spagna) egli è un contemporaneo della conquista e iniziò come missionario francescano la sua predicazione a Messico nel 1529. Conoscitore profondo della lingua messicana, s'informò diligentemente, presso gl' indigeni che lo amarono assai, della loro mitologia e del culto. La sua storia subì varie peripezie e dopo un oblio di più che due secoli fu pubblicata per la prima volta a Messico nel 1829 per opera del patriota messicano Bustamante e l'anno appresso in Inghilterra ad iniziativa di Lord Kingsborough che la inserì come sesto volume nella sua splendida compilazione *Mexican Antiquities* (1831-1848) dove sono raccolti i testi indigeni e le cronache spagnuole relative al Messico.

TORQUEMADA, *Los veynte y un libros Rituales y Monarchia Yndiana,* Siviglia, 1615. L'A. provinciale dei francescani fiorì verso la metà del sec. XVI nella Nuova Spagna, dove dimorò 50 anni e potè parlare con i conquistatori del paese. Comincia la sua storia dalla creazione del mondo.

IXTLILXOCHITL, *Historia Chichimeca.* L'autore di regia stirpe indigena ma educato cristianamente fu in grado, conoscendo il messicano e lo spagnuolo, di ben sapere e ben esporre i fasti e le istituzioni del suo paese che egli narra con entusiasmo patriottico tanto da meritare il titolo di Tito Livio dell'Anahuac.

BERNAL DIAZ, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España,* Madrid, 1632. L'A., soldato fedele di Cortez, ha scritto quest'opera un po' *pro domo sua,* affinchè la parte dei compagni del conquistatore fosse messa più in vista. Narratore semplice e ingenuo fornisce elementi descrittivi preziosi dei luoghi sacri e delle cerimonie a cui ha assistito.

CLAVIGERO, *Storia antica del Messico,* Cesena, 1780. L'A. gesuita nato a Vera Crux e vissuto in patria per 35 anni si ritirò in Italia nel 1767 dopo l'espulsione dell'ordine dal suo paese. Utile per l'archeologia e la cronologia della sua patria e per le notizie di carattere religioso che ha frequentemente occasione di dare.

Tra i moderni:

W. H. Prescott, *Conquest of Mexico* (1849), la cui introduzione contiene un' esposizione brillante per quanto sommaria dell' antica civiltà e religione messicana.

Brinton, *The Myths of the New World*, 1896, (ed. 3ª).

Payne, *History of the New World called America*, 2 voll., 1899.

A. Reville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique et du Pérou*, 1885.

Tylor, *Anahuac or Mexico and the Mexicans*, 1861.

Lewis Spence, *The Mythologies of ancient Mexico and Peru*, London, 1907. Sintetica esposizione che comprende anche quanto riguarda il culto.

K. Haebler, *Die Religion des mittleren America*, 1899. Rende buoni servigi, malgrado il criterio troppo semplicistico dell' A. nel considerar la mitologia e il culto dei popoli dell' America centrale.

Raynaud G., *Tlaloc, Dieu mexicain des monts et des eaux* in RHR, LVI (1907), pag. 279 ss. Buona monografia.

V. Callegari, *L'antico Messico*, I. Storia, II. Civiltà. Rovereto, 1907-08. L'A. ha dimostrato molta diligenza nel presentare agl' Italiani un ampio quadro della storia e della civiltà messicana.

Hamy, *Croyances et pratiques des premiers Mexicains* in *Conf. Guimet*, N. XXV, della «Bibl. de Vulgarisation».

Mexican antiquities, traduzione in inglese di Ch. P. Bowditch di 24 studi tedeschi intorno all' antico Messico, dovuti a Seler, Förstemann, Schellhas, Sapper, Dieseldorff. Particolare importanza hanno gli studi del Seler. L' opera è edita a cura del *Bureau* di Washington (1904).

In *Les antiquités mexicaines*, Leon Lejeal ha pubblicato (Paris, 1902) una lista bibliografica che può riuscir utile come guida.

E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach-und Altertumskunde*, Berlin, 1915; id. *Die Quetzalcouatl Fassaden Yukatekischer Bauten*, Berlin, 1916. Entrambi questi volumi che si riferiscono essenzialmente alla civiltà dei Maya sono indispensabili, per conoscere la odierna posizione degli Americanisti, di cui il Seler è il più competente, intorno all' influenza dei Maya su tutta la religione e la cultura dell' America centrale precolombiana.

5. Capitan, *Les sacrifices dans l'Amérique ancienne* in *Conf. Guimet*, N. XXXII della «Bibl. de Vulgarisation».

8. Oltre alle opere di Reville, Payne, Spence che parlano anche del Perù e a quelle su la etnografia generale dell' America (p. 55 n. 19) ricordiamo:

Garcilasso de la Vega, *Comentarios reales de l'origin de los Incas Reyes del Peru*, Lisbona, 1609. L'A. meticcio di un compagno di Pizarro e di un Inca narra con esattezza e con amore per i suoi connazionali la storia del suo paese, desumendola in gran parte da quella già scritta da autori spagnuoli.

Ang. de Zarate, *Historia del descrubimiento y conquista del Peru*, Siviglia, 1577. L'A. contemporaneo della conquista fu tesoriere generale delle Indie nel 1543.

Diego Fernandez, *Historia del Peru*, Siviglia, 1571. Tutt' e due questi autori sono bene informati delle cose che descrivono.

Tra i recenti ricordiamo:

W. H. Prescott, *Conquest of Peru*, 1848.

Lorente, *Historia antiqua del Peru*, 1860-63.

Markham, *A History of Peru*, 1892; *Rites and laws of the Incas*.

Brehm, *Das Incareich*, 1887.

H. Beauchat, *Manuel d'archéologie américaine*, Paris, 1912. Ampio manuale dov' è studiata sia l'America preistorica che le civiltà scomparse dell'America Centrale e del Perù, con speciali paragrafi intorno alla religione.

CAPITOLO IV.

Le religioni dell' Estremo Oriente.

CINA: 1. Etnografia. - 2. Tavola cronologica. - 3. Libri santi. - 4. Culto del cielo. - 5. Culto degli antenati. - 6. Gli spiriti. - 7. Confucio. - 8. Lao-tse. - 9. Taoismo. - 10. Sue pratiche magiche. - 11. Altre religioni. - GIAPPONE: 12. Etnografia. - 13. Tavola cronologica. - 14. Libri santi. - 15. Gli dei. - 16. Mitologia. - 17. Culto: sacerdozio, templi, feste.

Cina.

1. La Cina occupa quel vastissimo territorio dell' Asia orientale, isolato dal resto del continente per opera degli altipiani deserti che la dominano a ponente e della grande muraglia innalzata dagl' imperatori della dinastia Ts'in per proteggere il paese dalle incursioni dei Mongoli nomadi. I Cinesi che scesero ad occupare l' immenso paese penetrando da principio nella regione limitata dai fiumi Giallo e Azzurro, vi trovarono già stabilita una popolazione indigena (Lolo, Miaotze, Mantze) che ricacciarono nelle montagne del sud e dell' ovest. La fertilità del suolo stimolò la loro attività agricola che divenne la caratteristica più spiccata dell' operosità del paese. L' influenza dell' isolamento geografico obbligando la Cina ad elaborare la sua civiltà con elementi quasi esclusivamente propri ha contribuito a render più lenta l' evoluzione ed apparentemente più uniforme il regime culturale e politico dei

Cinesi, mentre in realtà sia nella religione sia nella costituzione dello Stato è possibile allo studioso rilevare orientamenti nuovi e mutazioni profonde che culminano nell'attuale regime della repubblica cinese.

2. Tavola cronologica.

2300. Yao, Shun, Yu, imperatori mitici della Cina.
2205-1766. Dinastia Hia.
1766-1122. Dinastia Shang.
1122-256. Dinastia Chou.
604. Nascita di Laotse.
551-479. K'ung tse o Confucio.
c. 400. Influsso culturale dell'India.
371-288. Mencio il seguace di Confucio.
c. 330. Chuang-tze difensore del taoismo.
225-206. Dinastia Ts'in.
221-203. Ts'in Shi huang-ti, l'imperatore che accentra la vita politica dell'impero cinese.
213. Perseguita il confucianismo e ne brucia i libri. Costruisce la Grande Muraglia.
202 a. C. - 23 d. C. Dinastia Han occidentale. Il confucianesimo rifiorisce.
34 d. C. Nasce Chang-tao-ling fondatore della chiesa taoista.
67. Introduzione del buddismo.
25-220. Dinastia Han orientale.
c. 150 d. C. Commercio tra la Cina e l'impero romano.
400-650. Diffusione del buddismo nel sud della Cina e reazione confuciana nel nord. Pellegrinaggio di buddisti cinesi nell'India.
618-907. Dinastia T'ang.
636. Giungono i primi Nestoriani nella Cina del Nord.
711. Il manicheismo in Cina.
758. I musulmani prendono Canton.
781. Erezione della famosa stele nestoriana di Si-ngan-fu.
907-960. Le cinque dinastie.
960-1279. Dinastia Sung. Reazione confuciana contro le religioni straniere, massime il buddismo. Sviluppo della filosofia morale.

1130-1200. Chu-hi sistematore dottrinale del confucianismo in senso realistico.
1260. Il lamaismo in Cina. L'imperatore è riconosciuto protettore del Dalai Lama.
1280-1368. I Mongoli (Yuan) s' impadroniscono dell'impero. Marco Polo entra in Cina coi Mongoli.
1293. Giovanni Montecorvino e Arno di Colonia missionari cattolici, giungono a Pechino.
1368-1644. Dinastia Ming. Diffusione dell'islamismo in Cina. I Gesuiti, Francescani e Domenicani fondano le loro missioni.
1552-1610 il P. Matteo Ricci, primo sinologo europeo.
1472-1528. Wang Yang-ming rinnovatore del confucianismo in senso idealistico.
1644-1912. Dinastia Ts'ing (mancese). Rinascita del confucianismo.
1663. Prospero Intercetta, primo traduttore di Confucio.
1723-1736. Persecuzione contro i cattolici.
1807. Prima missione protestante in Cina.
1845. Editto di tolleranza in favore del cristianesimo.
1850-1864. Rivoluzione dei T'ai-p'ing.
1900. Rivoluzione dei Boxers.
1912. Caduta della dinastia mancese. La repubblica in Cina.
1913. Il confucianesimo è dichiarato religione di Stato della repubblica cinese.

3. I documenti principali che ci informano intorno alla più antica religione della Cina sono i cinque *king* o libri canonici, quattro dei quali furono da Confucio compilati su codici più antichi ed autentici e il quinto fu da lui medesimo composto.

Il primo dei cinque king è detto:

Yi king «libro delle trasformazioni» di carattere divinatorio. Esso è un commentario delle 64 figure che si possono ottenere accoppiando variamente, due a due, gli otto trigrammi (*kua*) che si hanno dalla varia combinazione della linea orizzontale e della linea spezzata. Queste linee, Fohi, fondatore della monarchia cinese, le vide disegnate su la groppa di un

dragone uscito dal fiume Giallo ([1]). La tradizione religiosa trova un rapporto tra queste combinazioni di trigrammi e le diverse operazioni della natura e gli stati della vita umana: per questo lo Yi-king è soprattutto un libro di divinazione ed in tal senso è stato commentato da Wen, da suo figlio Chou fondatore della terza dinastia e da Confucio, i cui commentari, uniti a lunghe digressioni di carattere più recente, costituiscono nel loro insieme il primo libro sacro dei Cinesi.

Lo Shu-king «libro delle storie» è il secondo libro canonico, il più prezioso per noi e il più venerabile per i Cinesi, poichè registra tutta la loro millenaria tradizione. Confucio lo avrebbe composto in cento capitoli facendo il sunto degli annali delle antiche dinastie con l'intento di inculcare al popolo del suo tempo il rispetto delle tradizioni fondamentali della civiltà e del governo. Quale ora lo abbiamo, si compone di cinquanta libri che contengono le massime e i discorsi degl'imperatori più notevoli succedutisi in Cina, con accenno alle circostanze storiche che li hanno provocati. Sembra però che Confucio abbia ingrandito e moralmente idealizzato i fondatori o restauratori delle grandi dinastie per farne il modello del principe perfetto, da Yao il primo imperatore di cui sia fatta menzione, a Yu (sec. XXIII a. C.) fondatore della dinastia Hia, primo sovrano ereditario che riformò il calendario, divise l'impero in province, incoraggiò l'agricoltura e la pastorizia;

([1]) Gli otto trigrammi sono i seguenti:

☰ ☱ ☲ ☳ ☴ ☵ ☶ ☷,

Ognuno di essi ha il suo nome, un elemento corrispondente: spazio celeste, vapori, calore e luce, fulmine, vento, acque, montagne, terre; qualità fisiche o morali relative: gradi di parentela, specie animali, parti ed organi del corpo umano suoi speciali. Si capisce pertanto come questo libro diventi un ottimo manuale divinatorio, e di fatto i Cinesi vi traggono l'oroscopo mediante il gettito e la disposizione di bacchette divinatorie. Si adoperavano anticamente a tale scopo scaglie di tartaruga, si arrostivano al fuoco, e nelle screpolature si riconoscevano i trigrammi.

Il prof. Chavannes ha illustrato tale metodo nel suo articolo: *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise*, «Journ. Asiatique», 1911, t. 1, p. 127-137.

a Ch'eng-t'ang (sec. XVIII a. C.), fondatore della dinastia Shang; ai re Wen e Wu fondatori della dinastia Chou (sec. XI a. C.) da cui s'inizia l'espansione meridionale del paese e sotto la cui dinastia Confucio nacque.

Appunto perchè sintetizzava il carattere e la tradizione morale del paese questo libro fu preso di mira dall'imperatore Shi-huang quando, contrariato dalle resistenze politiche che incontrava nell'elemento feudale del paese, decise di bruciar tutti i libri che legittimavano le vecchie tradizioni.

Lo Shi-king è il «libro delle canzoni» scelte da Confucio in numero di trecento tra una farragine assai più copiosa. Esse rispecchiano, nella varietà dei soggetti, la vita privata e popolare delle province dell'impero (1ª parte); le grandi cerimonie della corte imperiale (2ª e 3ª parte); i canti religiosi del culto degli antenati.

Il Li-ki «canone dei riti» diviso in 46 capitoli è come un manuale di riti e cerimonie nei vari riguardi sociali, religiosi e domestici, cerimonie a cui il Cinese così rispettoso delle forme, tiene moltissimo e che considera come un prezioso retaggio degli antenati. Per questo appunto il libro, che contiene frammenti notevoli di leggi, usi, massime dei tempi antichissimi, è stato messo fra i sacri, sebbene la redazione attuale sia posteriore a Confucio e rimonti appena al principio dell'era nostra. Singolarmente importante n'è il cap. XXIII che può considerarsi come il riassunto di tutta la vetusta religione cinese.

Lo Ch'un-ts'iu «le primavere e gli autunni» è un libro scritto di tutto suo pugno da Confucio. In esso il grande filosofo ha esposto gli annali, dal 722 al 494, del suo territorio natale di Lu allora feudo dell'impero. È un'arida enumerazione di fatti che offrono all'autore occasione di accennare agli affari generali della Cina.

Oltre questi grandi king vi sono anche i king minori o libri classici di second'ordine e sono:

Lun-yü, che contiene sotto forma di dialoghi coi discepoli, la dottrina di Confucio;

Chung-yung, ovvero dottrina del giusto mezzo, sempre su l'insegnamento di Confucio;

Ta-hio, ovvero grande dottrina, sul medesimo argomento; La dottrina di Meng-tse ossia Mencio insigne discepolo di Confucio, intorno al savio governo.

Vanno anche ricordati il Hiao-king o libro della pietà figliale, in forma di dialogo tra un discepolo e Confucio che fu predicatore convinto di questo cardine fondamentale della vita domestica e sociale dei Cinesi: ma se il pensiero è di Confucio, la redazione è senza dubbio posteriore; il Chou-li, opera preziosa per la conoscenza dell'organizzazione rituale, che descrive fin nei minimi particolari, attribuita, come dice il titolo, a Chou-kung (XI sec. a. C.), sebbene riveli modificazioni di epoca posteriore.

Questi sono i libri fondamentali da cui possiamo formarci un'idea della vetusta religione dei Cinesi: impresa non facile quando si pensi ch'essi sono passati attraverso la revisione di Confucio, il quale se non ha alterato i testi, come dichiara esplicitamente, può averli scelti e disposti conforme all'intento di riforma morale a cui aveva dedicato la sua vita.

4. Lo stadio più antico ed il nucleo centrale della primitiva religione cinese consiste nell'adorazione del cielo *T'ien* concepito sotto un aspetto piuttosto materiale. Ma accanto a questa concezione venne col tempo a formarsene un'altra, quella di *Shang-ti* o imperatore del cielo, concepito come il supremo governatore del mondo, meno astratto dell'altro, più personale, più strettamente legato alla dinastia regnante e per essa al paese. Questa divinità celeste sta al di sopra delle contese umane, non agisce per impulsi o scatti personali, ma la sua opera procede secondo l'ordinamento generale della natura, nella quale egli manda la varia successione dei fenomeni meteorologici e tellurici conforme ai desideri degli agricoltori cinesi e degli amministratori dello Stato. Il progredire normale di tutti gli affari del paese è il segno dell'armonia che regna tra il cielo e la terra con gli uomini che la abitano. Ma quando cataclismi improvvisi scoppiano turbando l'armonia dello Stato, è segno evidente che anche l'armonia tra la terra e il cielo è rotta; e in tal caso gli uomini, o meglio l'imperatore che tutti li rappresenta ed è in diretta comunicazione con il cielo perchè suo figlio, deve ristabilir l'armonia mediante i riti e le cerimonie adatte. L'occhio del Cinese non guarda il cielo ma su la terra, non specula su la natura di Dio e quindi non conosce mitologia, ma cerca che i rapporti tra la potenza misteriosa di lassù e la terra con i suoi abitatori siano calmi e stabili per essere a lui stesso profittevoli.

Egli è portato a considerare il lato sociale della religione e a metterne in valore solo quegli elementi che si traducono in benessere sociale. Perciò i riti hanno presso questo popolo uno speciale valore come quelli che riconducono l'equilibrio turbato nella bilancia su cui si contrappesano il cielo e la terra.

Nei primissimi tempi non v'era luogo speciale costituito per i riti, ma il sacrifizio si offriva avanti a un cumulo circolare di pietre situato in mezzo a una campagna o su la vetta di un monte e limitato da un doppio recinto che separava dal resto del popolo la persona sacra dell'imperatore e de' suoi aiutanti. Solo il sovrano aveva il diritto di sacrificare a Shang-ti un sacrifizio ufficiale, in nome di tutto l'impero; ma ciascun signore feudale sacrificava alla stessa maniera nel suo dominio.

La cerimonia del sacrifizio al cielo e alla terra ha assunto nel paese un altissimo valore ufficiale. Essa viene dedicata, rispettivamente, ai solstizi d'inverno e di estate, ai quattro punti cardinali, alle montagne e fiumi del paese. La vittima offerta dall'imperatore su la pira accesa è un bue giovane di un solo colore; ma i nobili, escluso il sacrifizio al cielo e alla terra, potevano immolar ciascuno alle potenze protettrici del proprio feudo un bue grasso; gli ufficiali minori una pecora o un maiale e così via secondo i gradini discendenti della scala burocratica. Nei primordi tuttavia l'offerta era più umile e più vicina alla natura; miglio, acqua, carne di porco. L'acqua la traevano con le mani da una buca appositamente scavata e nel medesimo tempo battevano su di un tamburino di argilla per onorare gli spiriti.

5. Accanto all'adorazione del cielo va messo come seconda colonna fondamentale del semplicissimo edificio della religione cinese il culto degli antenati.

Il Cinese tien volto lo sguardo al passato e tra gli oggetti di venerazione che vi scorge il primo è senza dubbio la serie de' suoi antenati da cui ha ricevuto la tradizione familiare e civile, che hanno esercitato il rito e sono circondati dalla venerazione dei viventi. Tutti sacrificano agli antenati, fin dall'età più remota: a cominciare dall'imperatore che ha sette sale con i propri altari destinate al culto degli antenati, fino ai nobili che ne hanno cinque e al popolo che non possedendo un apposito luogo di adorazione li venera come meglio può nel canto migliore della casa, giacchè come afferma il Li-ki «il tempio del popolo è la sua casa». V. 53. Il sacrifizio si offre una volta al mese ed è preceduto da tre giorni di vigilia e di astinenza. Esso è diretto a chiamar gli spiriti degli antenati intorno ai discendenti e a rinnovare nel luogo consacrato dai loro sembianti o dalle tabelle [1] che ne serbano il nome e il ricordo, il contatto vivificante e consolatore da cui il vivo prende coraggio nelle traversie e consiglio nei casi importanti della vita. Tutti i morti aleggiano attorno ai loro viventi nel momento solenne e la vita della famiglia si perpetua così negli individui quasi cancellando la personalità di questi [2].

6. Dopo il cielo e gli antenati, gli spiriti. E prima di tutto gli spiriti magni assurti a una quasi deificazione o quali fondatori di dinastie, come l'imperatore *Shen-nung* genio tutelare dell'agricoltura ch' egli insegnò per primo agli uomini, o quali divinità che presiedono ai fenomeni della natura e alle varie attività della vita umana, come il Padre della guerra, gli Spiriti del vento, della pioggia, del fuoco, dei bachi da

---

[1] L' uso delle tabelle degli antenati rivela il sustrato animistico della religione del paese. Esse infatti vengono considerate come il rifugio dell' anima del defunto al suo uscire dal corpo: tant' è vero che se non sono pronte si appresta provvisoriamente un pezzo di legno (Li-ki, II, 22).

[2] La religione provvedeva anche alla memoria di coloro che essendo morti senza prole o giovanetti non avevano chi offrisse per loro il rito, senza del quale divenivano malefici. Un sacrifizio speciale era ordinato in loro pro' come documenta il Li-ki, XXIII, 13 e 14.

seta. «Le montagne e i boschi, i fiumi e le valli, i poggi e le colline producono le nubi, fanno il vento e la pioggia e manifestano cose meravigliose: e gli spiriti sono (cagione di) tutto. Perciò colui che ha la sovranità suprema deve sacrificare a tutti gli spiriti; e il principe subalterno che sta nella sua terra a quelli della sua terra». Così il Li-ki, XXIII (trad. Puini). Questo mondo secondario è numerosissimo e dà luogo a quelle tante pratiche spiritico-magiche che riavvicinano la religione dei Cinesi a quella dei loro fratelli mongoloidi erranti su gli altipiani e nelle steppe dell' Asia centrale.

7. Quest' antica religione senza mitologia, senza un corpo di dottrine, senza sacerdozio speciale, ha preso il nome complessivo di confucianismo da Confucio (K'ung-tse) il sapiente riformatore della famiglia K'ung nato nel principato di Lu, nell' anno 551 a. C. Era quella un' epoca tribolata per la Cina ancor feudale, perchè il potere centrale non riusciva a tener a bada i grandi vassalli i quali si dilaniavano a vicenda, aggravando così l' agitazione politica e provocando sempre più la dissoluzione dell' avito patrimonio di tradizioni e di credenze. Confucio, rimasto orfano in giovane età e costretto a guadagnarsi la vita, volle dedicarsi a rialzare il prestigio politico del suo paese entrando nei pubblici impieghi. Due volte fu esiliato dalla patria e percorse per ogni regione l' impero, che ebbe così agio di bene conoscere e dove potè seminare le sue idee di riforma. Verso la fine della sua vita fece ritorno in patria dove morì nel 479.

Confucio non fu un rivoluzionario, ma nemmeno un compilatore servile, e nella sua opera si debbono distinguere due aspetti, in quanto egli per una parte conferma e consacra la vecchia religione del paese e per l' altra la sfronda di qualche elemento in nome di una concezione filosofica più alta che dà nuovo valore alle credenze tradizionali. Per il suo attaccamento alla fede vetusta egli raccolse e riordinò i libri in cui era consegnata la tradizione religiosa del paese: per esso egli dette una così grande importanza ai riti e alle cerimonie consacrate dal passato, esaltò a tipi ideali di virtù i rappresentanti delle antiche dinastie, inculcò la pietà figliale come il

più sacro di tutti i doveri. La parte sua personale si limitò soltanto ad armonizzare il tesoro avito con il pensiero filosofico per porre così il primo quasi *sub specie aeternitatis.*

Egli rifugge dalla speculazione teologica, non ama indagar il mistero degli spiriti e della morte, ma vuole che tutta l'attività dell'uomo come individuo e come membro dello Stato consista nel mantenere l'equilibrio tra il cielo e la terra ed essere il tratto di unione fra i due. Per conservar tale equilibrio l'uomo si deve modellar su l'universo ch'è lo specchio dell'ordine e quindi della moralità. Tutti debbono concorrere a mantenerlo: l'individuo nella famiglia, il principe nel suo territorio, il sovrano su tutto l'impero; e ciò mediante il rispetto dei figli ai genitori, degli individui allo Stato, di tutt'i vivi agli antenati, dell'imperatore ai suoi illustri predecessori e al cielo. La prosperità dello Stato dipende tutta da questa bene osservata gerarchia di doveri.

Appena morto, il governatore di Lu consacrò a lui una cappella funeraria dove sacrificava al suo spirito e alle quattro stagioni, ma vero culto pubblico gli fu universalmente tributato quando, dopo la rivoluzione religioso-politica della dinastia Ts'in che bruciò i libri sacri, il fondatore della nuova dinastia Han visitò nel 195 a. C. il suo sepolcro e vi offrì in sacrificio un porco, una pecora e un bue. Cinquanta anni dopo un tempio veniva consacrato al suo nome, seguito poi da altri in tutte le più importanti città delle varie province: e tuttora nel secondo ed ottavo mese dell'anno, prima dell'aurora, sono celebrati a lui sacrifizi con musica e danze.

Il confucianesimo ebbe una sistemazione dottrinale durante la dinastia *Sung*, soprattutto per opera del celebre Chu-hi (1130-1200). Si formò una scuola rigida, la quale sopravvisse in Cina fino a tempi recentissimi, ed in Giappone fino alla restaurazione del 1868.

Ma già Wang Yang-ming (conosciuto in Giappone col nome di Ō-Yyō-mei) (1472-1528), pensatore cinese profondo ed acuto rinnovò la critica confuciana, con un ardente idealismo in opposizione col realismo di Chu-hi, insistendo sulla natura intuitiva della conoscenza, e su la correlazione tra la conoscenza e l'azione. Considerato per vari secoli come un eterodosso, la sua interpretazione diede origine in Giappone ed in Cina ad un movimento neo-confuciano il quale contribuì a dare una solida base filosofica alla restaurazione del Giappone e alla costituzione della repubblica in Cina.

8. Lao-tse contemporaneo di Confucio è di questo assai più misterioso nella vita, nel pensiero e nella relazione che la sua figura può avere con la religione che s'intitola dal suo nome. Nacque intorno al 604 a. C. Della sua vita non si sa nulla; solo la tradizione lo mette in relazione con i paesi ad occidente della Cina nei quali si sarebbe ritirato sul declinare degli anni per un viaggio da cui non fece mai più ritorno. Ma prima di partire egli avrebbe lasciato come eredità spirituale il Tao-te-king «libro della Via e della Virtù» in 81 capitoli dei quali la prima metà interessa la storia delle religioni.

In tutto il libro domina la morale più alta che la coscienza cinese abbia formulato, morale messa in relazione confusamente mistica con la religione. L'ordine dell'universo, che anche Confucio aveva preso a base del suo sistema, è da Lao-tse condensato nella parola *Tao* «la via» cioè la norma secondo la quale l'universo è disposto e alla quale è coordinato il governo dell'uomo, della terra e del cielo. «L'uomo si governa secondo la misura della terra, la terra secondo quella del cielo, il cielo secondo la misura del Tao e il Tao secondo la misura sua propria». La cosmogonia taoista si può brevemente tracciare così: Un primo Principio unico (Tao), inizialmente concentrato e inattivo, si diede a emanare, a produrre. Come frutto di questa emanazione, il Principio produsse il cielo, la terra e l'aria interposte fra i due: trinomia donde uscirono tutti gli esseri o piuttosto binomio, costituendo l'aria semplicemente la materia del cielo e della terra agenti e reagenti come una coppia. Il Principio abita e opera in tutto, non pensa, ma è pensato; non vuole, ma è la legge. Da lui emana il destino di ogni essere: e l'unico dovere dell'uomo è di unirsi al principio primordiale, volere ciò che egli vuole e far ciò che egli fa. (Wieger). Il Tao, insomma, è l'onnipotente, onnipresente, inconcepibile principio dell'uni-

verso nella cui conoscenza è riposto il principio della virtù. Inutile quindi la scienza minuta del rituale, inutile l'occupazione febbrile negli affari terreni dello Stato; bisogna anzi tenersi nell'inazione, lontani dalle agitazioni e dai tumulti che fanno perdere la calma e distolgono dalla meditazione del Tao. La virtù per Lao-tse è riposta non nell'azione, ma nella pietà, nell'economia e nell'umiltà (1).

9. Come questo sistema di razionalismo mistico (nel quale molti studiosi voglion vedere un'influenza del pensiero indiano, confermata dalla leggenda del viaggio di Lao-tse verso l'occidente) abbia potuto dare origine o per lo meno possa riannodarsi al taoismo, religione di ordine inferiore piena di elementi popolari e magici, è cosa di difficilissima soluzione. Basterà limitarsi ad affermare con il De Groot che l'origine del taoismo come religione si perde nella notte dei tempi e ch'esso raccoglie tutte le credenze animistiche, le pratiche magiche, le superstizioni grossolane che costituiscono il fondo della religione popolare in Cina e altrove.

La sua organizzazione in chiesa con templi, una gerarchia sacerdotale e monastica e perfino un capo supremo eletto a sorte, che risiede a Lung-hu nello Kiang-si ed ha il titolo di *Tien-se* «maestro celeste» o maestro divino, rimonta (De Groot) al primo secolo della nostra era e deve ascriversi al grande *Chang tao-ling* (34-156 d. C.) «il gran patriarca» taumaturgo famoso, abile manipolatore di elixir di vità (2),

(1) Secondo il Wieger così i moderni critici cinesi sintetizzano le posizioni reciproche di Confucio e Lao-tse. « Verso la fine della dinastia Chou le antiche credenze ed istituzioni erano ridotte una rovina. Lao-tse volle spazzar via tutto per costruire un edificio affatto nuovo; Confucio volle restaurar divotamente e scrupolosamente l'antico edificio. Lao-tse il teorico si elevò fra le nubi; Confucio, il pratico, rimase su la terra ». L. Wieger, la religione cinese (trad. Bruscoli) in Storia delle Religioni I Firenze, 1913.

(2) Bene spiega il Puini l'uso delli elixir di lunga vita tratto dalle piante, adottato dai Taoisti. Esso può derivare dal culto degli alberi e dal concetto, in parte popolare in parte assunto a dignità filosofica, di un fluido vitale che penetra la terra, si accumula nelle montagne, è trasportato dalle acque ed assorbito dalle piante fiorenti specialmente nelle regioni orientali dove nasce la luce e la vita, ed occidentali da cui provengono tutti i grandi fiumi della Cina. L'uomo che sa può concentrare, dalle piante, questo fluido in estratti e offrirlo a chi ne vuol profittare. Cfr. Puini, *Tre capitoli*, ecc., p. 52-60.

esorcista efficace, che ebbe da Lao-tse in persona l'ordine di organizzar una chiesa sui principi universalisti da lui predicati. Certo Chang personifica il passaggio della dottrina taoista dallo stato di filosofia a quello di religione in quanto, posto il principio che l'uomo deve tendere ad assimilarsi con Tao ch'è l'ordine dell'universo, il taoismo provoca quest'assimilazione cercando di propiziarsi mediante le pratiche della magia esercitate sui luoghi e dalle persone adatte, gli spiriti buoni o cattivi che popolano l'universo. In tal guisa la corrente più nobile e pura di pensiero che la Cina abbia creato andava a fondersi con quella limacciosa che filtrava dal suolo più profondo della sempiterna religione popolare del paese.

Oltre il sacerdozio imitato e spesso copiato servilmente dal buddismo, la chiesa taoista possiede dei libri santi tra cui principale è il Kan-ying-p'ien, «il libro delle ricompense e delle pene» dov'è stabilita una stretta relazione tra le azioni dell'uomo e le ricompense o i castighi che gli spiriti del cielo e della terra danno alle medesime.

I templi taoisti sono posteriori all'organizzazione della chiesa: il primo di essi rimonta all'anno 500 per commissione dell'imperatore T'ai-ho. Le divinità che vi si venerano costituiscono un panteon tra i più mescolati e bizzarri: *Lao-tse, Yü Huang, Shang-ti* che dovrebbe corrispondere al supremo governatore dell'antica fede, personificazioni delle stelle e dei pianeti rappresentanti i cinque elementi: metallo, legno, acqua, fuoco, terra; animali sacri come il dragone, personificazione delle acque dei grandi fiumi e laghi, il serpente che pur personifica l'acqua e vien pregato durante le inondazioni; divinità della buona fortuna, del suolo, degli onori, del giuoco, della guerra, delle lettere in persona di *Wenchang* filosofo e letterato protettore degli studiosi.

Accanto a queste divinità inferiori v'è il mondo innume-

revole degli spiriti (*shen*), apoteosi di persone realmente vissute, tra cui più importanti sono i *Pa-shen* o otto spiriti con a capo *Chung-li*, tutti vestiti con le insegne dei letterati. Esistono anche gli dei o geni protettori della città: *Cheng huang* e della casa, specialmente *Tsau-chün* « principe del focolare », in cui onore si fa una grande festa di famiglia.

10. I preti taoisti son buoni a tutto in materia di magia: fabbricano bibite che danno l'immortalità, invocano spiriti di ogni genere o con sacrifizi (porco, uccello e pesce) o con tracciar caratteri magici, o facendo fracasso con tamburini come gli sciamani dell'Asia centrale; praticano la divinazione e possiedono una scienza particolare a' cui lumi ricorrono anche i Confuciani e i Buddisti del paese. Questa scienza è detta *Fêng-shui*, specie d'ingegneria magica per la quale si sa stabilire il luogo dove deve sorgere una nuova casa o una tomba e giudicar se le nuove costruzioni sian di danno alle già esistenti. Questa scienza giova a prevenire i cattivi influssi, a prosperar la famiglia, a procacciar una buona carriera, ma soprattutto è necessaria per l'ubicazione delle tombe dove gli antenati debbono riposar secondo le norme, altrimenti potrebbero vendicarsi sui viventi. La questione della viabilità e delle comunicazioni è in Cina sottoposta ai responsi del Fêng-shui.

11. In Cina esistono anche altre religioni; la più importante e diffusa è il buddismo di cui sarà detto a suo luogo. Esso in Cina ha preso l'aspetto di una religione popolare gareggiante col taoismo, ma pur vive in buon accordo con il medesimo. Sicchè può affermarsi che tutte e tre le grandi religioni della Cina sono adatte allo spirito dei Cinesi, che partecipano ugualmente ai riti di ciascuna: il confucianismo di impronta etica e nazionale soddisfa i burocratici e gli uomini di lettere: il taoismo e il buddismo si dirigono piuttosto al popolo, con questa speciale determinazione di tendenze: che il taoismo ha una impronta più naturalistica e ad esso si ricorre nelle varie contingenze della vita, il buddismo è più escatologico e presiede piuttosto alla morte e ai funerali.

Giappone.

12. Il Giappone, Nippon, « regno del sol levante » comprende un gruppo d'isole maggiori contornato da moltissime minori, situato ad est della Cina. La popolazione che lo abita appartiene a una famiglia mongoloide proveniente dal nord dell'Asia — più vicina al tipo tunguso e coreano che non al cinese, e imparentata forse con una razza malaica — che immigrò nel Giappone dalla Corea ricacciando a settentrione nell'isola di Ieso gli aborigeni Ainos, gente di tipo slavo, dalla costituzione sociale affatto primitiva e che, in via di scomparire, menano ora una povera vita di pescatori nel « paese dei barbari » loro lasciato dai Giapponesi.

Paese insulare, ricco di coste, con il sistema montagnoso costituito da catene brevi e non elevate, dai dolci declivi rivestiti di svariatissimo verde, il Giappone ha contribuito a sviluppare le qualità caratteristiche del popolo che lo abita: versatilità d'ingegno, capacità di assimilarsi i prodotti delle altrui civiltà, spirito intraprendente. E queste qualità della razza si ritrovano nella vetusta religione nazionale nipponica detta *Shin-to* « via degli dei » per distinguerla da quella del Buddha o di Confucio, ma che in realtà si chiama *Kami-no-Michi* « la via di Kami ».

13. L'evoluzione storico-religiosa del Giappone segue in gran parte l'influsso proveniente dalla Cina. Per lunghi secoli vi si fa sentire l'influenza culturale della Cina che nella religione si concreta soprattutto nel grande sviluppo dato al culto dei morti. Verso la metà del sec. sesto avviene l'introduzione del buddismo pure dalla Cina, però attraverso la Corea; ma la nuova religione non si sviluppa che due secoli dopo quando i due famosi monaci Dengyo e Kobo attuano la conciliazione dello shinto con il buddismo, considerando le divinità indigene del Giappone come altrettante incarnazioni del Buddha. Frattanto il paese politicamente diviso tra i vari clan in contrasto vede costituirsi verso la fine del sec. XII il potere degli shogun, specie di vicari militari del sovrano, che giustamente

sono stati paragonati ai maestri di palazzo dei re Merovingi. In essi si riassume di fatto la direzione del paese che riceve una costituzione feudale.

Gli shogun, dalle cui dinastie si computa la storia nipponica si fondano religiosamente sul buddismo per rafforzar la propria posizione politica. Ma la reazione shintoista del sec. XVIII e le relazioni commerciali della prima metà del sec. XIX che tolsero il Giappone dall' isolamento forzato, provocarono la restaurazione del potere imperiale e l' introduzione della civiltà occidentale nel paese, con proclamazione dello shintoismo a religione nazionale.

TAVOLA CRONOLOGICA.

667 a. C. Jmmu tenno (imperatore) conquista il Giappone.
552 d. C. Introduzione del buddismo.
712. Redazione del Kojiki.
720. Redazione del Nihongi.
† 822. Dengyo Daishi e
† 834. Kobo Daishi promotori del movimento di fusione tra buddismo e shintoismo.
917. Redazione dei Norito.
1186. Fondazione dello shogunato.
1186-1219. Dinastia Minamoto. Lotte intestine tra i grandi clan.
1220-1251. Dinastia Fujivara.
1252-1338. Dinastia Jmmu ten-wo. Supremazia della famiglia Hôjô.
1281. Invasione dei Mongoli.
1334-1573. Dinastia Ashikaga. Periodo di guerre civili.
1549. Introduzione del cristianesimo in Giappone, con san Francesco Saverio.
1574-1585. Dinastia Taira.
1586-1615. Dinastia Toyo-tomi.
1603-1867. Dinastia Tokugawa, fondata dal famoso Jeiasu, iniziatore del sistema feudale.
1614-1661. Persecuzione del cristianesimo.
1693-1769. Mabuchi,
1730-1801. Motoori,
1776-1841. Hirata, i tre creatori della reazione religiosa nazionale contro il buddismo e risuscitatori del « puro shinto ».
1868. Restaurazione del potere imperiale con abolizione dello shogunato.
1881. Soppressione della setta Ryobu fondata da Kobo.

14. I libri sacri da cui possiamo trarre una cognizione sufficientemente esatta dello shinto puro, cioè privo d' infiltrazioni buddistiche, sono il Kojiki e il Nihongi del principio del sec. VIII. Il primo è un repertorio di vecchi miti e leggende del paese nella redazione più antica: il secondo, redatto nel medesimo intento, manifesta l' influenza della letteratura cinese. Per il rituale giova il Yengishiki (a. 927) riunione di ventisette rituali che rimontano a un' epoca assai più antica, come è dimostrato dagli elementi magico-religiosi contenutivi, e che racchiudono delle rubriche minuziose relative alle offerte, cerimonie e litanie (*norito*) dirette a produrre le cose domandate. A queste fonti principali si può aggiungere lo Shôku-Nihongi (sec. VIII) raccolta di editti imperiali, e il Manyôshiu (sec. VIII), antologia contenente più di quattromila vecchie poesie religiose.

15. *Kami* « superiori, dei » è la parola con cui i Giapponesi hanno indicato tutti gli esseri che si presentavano alla loro adorazione. La religione giapponese è essenzialmente naturistica: s' intende perciò che l' epiteto kami è applicato innanzi tutto a quelle grandi divinità della natura: il sole, la luna, il mare, la terra, il fuoco, la pioggia, che più avevano colpito la fresca immaginazione nipponica, e a cui come ad esseri benefici, con fiducia l' uomo si rivolgeva nelle sue necessità, festeggiando poi con gioia le loro feste. Accanto a queste divinità naturistiche vanno collocate quelle sorte dalla venerazione degli antenati, divenuta con il tempo una vera adorazione, specialmente rispetto agl' imperatori che si consideravano discendenti dalla divinità solare.

Tra le divinità del panteon il posto più eminente è occupato da *Amaterasu*, dea del sole, regolatrice dei cieli, circondata da una nobile corte, simboleggiata da un uccello sa-

cro, lo Jatagarasu, rappresentata nei templi dal suo Jatakagami o specchio.

Seguono poi *Tsuki-yomi*, dio della luna; *Susa-no-wo*, personificazione della pioggia; *Ohonamochi*, la più importante personificazione della terra con numerosi templi per tutto il paese. Sono anche deificati alcuni elementi principali della terra stessa: le montagne, il mare, i fiumi, il vento, il fulmine, ora cambiato in dio della guerra *(Take-mika-dzuchi)*, il fuoco, l'abbondanza agricola espressa da *Ukemochi*, la Cerere nipponica, molto venerata dai contadini.

Oltre a questi dei naturistici vi son quelli che l'Aston chiama astratti, come *Izanagi* e *Izanami*, marito e moglie dalla cui unione sarebbe sorta tutta la creazione e che secondo il medesimo A. deriverebbero da Yin e Yang i principi maschile e femminile della filosofia cinese; *Misubi:* « produzione » ora trascurato, ma nell'antica mitologia sdoppiato in due divinità; *Takamusubi* « alta produzione » e *Kamumusubi*, « divina produzione », due ipostasi del medesimo soggetto.

Debbono poi noverarsi gli dei delle attività e produzioni umane, forse uomini deificati, p. e., *Temmangu*, protettore dei letterati e calligrafi, apoteosi di Sugavara Michizane (845-903).

16. Il Giappone possiede una mitologia se non ricca e varia come quella dei popoli d'occidente, certo abbastanza notevole, dove è incarnato quel vivo senso che fa animare alla fantasia nipponica tutta la natura vivente e metterla in rapporto con l'uomo. Nel tempo stesso anche la costituzione politica del paese vi trova una base in quanto il mikado vi è messo in diretta relazione di discendenza dalle divinità superiori.

In origine, secondo la cosmogonia del paese, esistevano varie coppie di divinità certamente naturistiche, ma di non chiari contorni ed attribuzioni. Con *Izanagi* e *Izanami* ultima coppia divina si entra su vero e proprio terreno mitologico. Essi agitano l'oceano con una lancia, e l'acqua gocciolante dalla punta formò la prima isola del Giappone, Onagoro « la coagulata ». Scesi nell'isola ed erettavi una colonna si diedero a corrervi intorno l'uno a destra e l'altra a sini-

stra e crearono così tutte le altre isole del Giappone, gli dei della natura, della vegetazione, dei fenomeni atmosferici.

Dopo morte Izanami calò nell'inferno, nella terra di Yomi. Il marito volle scendere a visitarla, ma la trovò in putrefazione; allora se ne tornò nel mondo, ma prima volle purificarsi nel mare; da questa abluzione nacquero gli dei dell'oceano e, secondo una versione, anche il sole *Amaterasu* (dall'occhio sinistro), la luna (dall'occhio destro) e il dio della tempesta *Susa-no-wo* (dal naso). La natura impetuosa di quest'ultimo non poteva mancar di farsi sentire con turbamento sui domini che Amaterasu contemplava col suo occhio lucente. Questa indignata si ritirò in una caverna e tutto il mondo rimase nell'oscurità. Allora gli altri dei costernati la supplicarono in vari riti ad uscire, ciò che essa fece a gran gioia di tutti, mentre il dio della tempesta veniva cacciato dal cielo.

Il mito di Amaterasu e Susa-no-wo è il nucleo centrale dell'antica mitologia giapponese, che tende a collocar su lo stesso piede l'origine del mondo e quella della dinastia imperiale. Infatti da Susa-no-wo è nato Ohonamochi, dio della terra, ordinatore del paese e incivilitore dell'umanità, mentre il nipote di Amaterasu, *Ninigi*, da lei mandato a governar la terra scende su di una montagna a Kiushiu, sposa Konohana Sakuya-hime « la signora che fiorisce come i fiori degli alberi » da cui ha tre figli dei quali il primo divien pescatore e l'ultimo, Hohodemi, cacciatore. Questi, avendo perduto l'amo di suo fratello durante un breve e infruttuoso scambio di professione, è costretto a ricercarlo nel fondo del mare dove scorta Toyotama-hime, la figlia del Nettuno giapponese, la sposò e ne ebbe un figlio dalla cui stirpe uscì Jmmu tenno, il Romolo del Giappone, il quale a quarantacinque anni mosse da Kiushiu alla conquista di Yamato (Nippon) nel 667 a. C.

Così comincia la storia del Giappone, che attraverso la persona dei suoi sovrani collega il mondo degli uomini a quello degli dei.

17. Lo shinto è una religione di Stato rimessa in onore dal mikado Mutsuhito nella rivoluzione nazionale del 1868: l'imperatore è anche il più alto sacerdote dell'impero e nei

giorni solenni compie alcune delle più importanti funzioni religiose. Ma per i bisogni ordinari del culto, a lato alle antiche istituzioni dei sacerdozi ufficiali ereditari in alcune famiglie, i Nakatomi, gl' Imbe, gli Urabe, stanno i Kannushi che sono i preti ordinari della religione shintoista. Non obbligati al celibato, non astretti ad una divisa speciale, salvo nel momento del rito, in cui indossano un abito bianco e un cappello a barchetta legato sotto il mento, tutta la loro mansione si riduce a compiere le cerimonie religiose del tempio nei giorni segnati dal calendario e alla predicazione. Vi sono anche in alcuni templi delle fanciulle, ordinariamente figlie di kannushi, che ballano le danze sacre e assistono alle funzioni religiose rimanendo addette al santuario fino all'epoca di maritarsi.

Il tempio giapponese (*miya*) è semplice come la religione È ordinariamente situato in luoghi ridenti, sul dosso o sulla vetta di una collina e vi si accede per un viale fiancheggiato da alberi decorativi. È di forma quadrata, orientato a levante, costruito di legno sacro. Nell' interno nessun idolo: solo su la tavola che fa da altare lo specchio di metallo emblema del sole e il *gohei*, pacchetto di carta bianca legato a una bacchetta — che simboleggia l'offerta di tela fatta anticamente alla divinità e sospesa all'albero sacro (*sakaki*) — su cui si crede che la divinità venga a riposarsi. Non manca mai nei templi un oggetto particolare: una spada, un guanciale, ma più spesso una pietra rotonda detta *shintai* « corpo del dio » dove si crede che il *mitama*, spirito o doppio degli dei venga ad incorporarsi.

La devozione giapponese non è mistica, e le funzioni compiute nelle varie feste (*matsuri*) dell'anno sono piuttosto una occasione di divertimento. I dintorni del tempio diventano luogo di fiera e una gran parte della cerimonia si riduce alla processione dello *shintai* o di un idolo trascinato su di un carro pieno di sacerdoti che con rumore assordante di tamburi avvertono del passaggio. Si rappresentano anche danze pantomimiche con musica e maschere (*kagura*) che riproducono le gesta mitiche degli dei e che si possono riavvicinare ai misteri di Dioniso e al dramma sacro del medio evo.

Verso i templi, nell'epoca opportuna, muovono pellegri-

naggi, a piedi, attraverso la contrada. Almeno una volta nella vita il pio Giapponese deve aver visitato i santuari della sua terra: chi non può delega altri in sua vece.

All' infuori delle feste particolari il culto esterno è ridotto alla più semplice espressione. Il Giapponese che vuol pregare depone i sandali alla porta del tempio, si lava le mani, s'inginocchia e prega un po', fissando lo specchio, depone una offerta di riso cotto, focaccia, pesce, acqua pura; e tutto è fatto. In alcuni casi solenni il sacrificio è più notevole. I vecchi rituali ricordano anche l' immolazione di vittime umane, specialmente di schiavi: ma più frequente è quella del cavallo bianco offerto spesso soltanto in pittura. Il rituale conservatoci dal Yengishiki contiene tutte preghiere e formole di indole magica dirette dal mikado o dai suoi vicari alle varie divinità per ottenere la pioggia, il buon raccolto, la preservazione dal fuoco e dai terremoti, la salute per l' imperatore o altri beni materiali e tangibili.

Il calendario giapponese elenca molte festività. Nella grande solennità del *Ohonihe* o *Daijôwe* corrispondente alla nostra incoronazione, il mikado offre agli dei il riso novello.

Nella festa *Toshigohi* si pregano gli dei campestri e tutte le divinità di proteggere il raccolto; nella *Ohoharahi,* due volte l'anno si prega per la purificazione generale del popolo dalle impurità legali contratte nei casi di sepoltura, parto, ecc.

Oltre a queste grandi feste di contenuto più strettamente religioso ne esistono molte altre: dei bambini, dei fiori, dove il sacro si mescola al profano e nelle quali risalta tutta la gentile inclinazione dell' anima giapponese per le bellezze della natura.

BIBLIOGRAFIA

Organi generali dedicati allo studio dell' Estremo Oriente e nei quali quindi si trovano buone notizie riguardanti la religione della Cina e del Giappone sono: «Bulletin de l' Ecole française d' Extrême Orient»; «T'oung Pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie orientale»; «Journal of China Branch of the Royal Asiatic Society»; «The China Review»; «Transactions of the Asiatic Society of Japan»; «Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens». O. FRANKE, *Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit* 1900, in «ARW», XIII (1910), I, p. 111-152; *seit* 1909, ibid., XVIII (1915) p. 394-479, fa una diligentissima rivista di quanto è stato pubblicato negli ultimi dieci anni intorno alla religione cinese. La sezione terza (Ostasien und Oceanien) della «Orientalische Bibliographie» mantiene al corrente della produzione scientifica intorno all' argomento.

H. CORDIER, *Bibliotheca Sinica,* Paris 1904-1908. Completa bibliografia disposta per ordine di materie. La sezione IX vi è dedicata alla religione.

O. FRANKE, *Das religiöse Problem in China,* in ARW, XVII (1914) p. 164-196. Studia la posizione delle religioni in Cina di fronte al nuovo assetto politico del paese.

1. Su l'etnografia v. le opere generali citate a pag. 54.

3. I libri sacri dei Cinesi sono stati tradotti da J. Legge per la grande collezione «Sacred Books of the East» (S. B. E.), edita sotto la direzione di F. Max Müller e che comprende i libri sacri dell' India (Bramanesimo, Giainismo e Buddismo) dei Persiani, dei Maomettani e dei Cinesi, in tutto 49 volumi più uno di indici.

J. LEGGE, *The Yi-King,* «S. B. E.», XVI, Oxford, 1882. Classica traduzione con introduzione e appendici.

C. PUINI, *Le origini della civiltà secondo la fondazione e la storia dell' Estremo Oriente,* Firenze, Le Monnier, 1891, in-4°, pp. XVI, 258, n. 11 delle pubblicazioni dell' Accademia Orientale del R. Istituto di St. sup. di Firenze.

J. LEGGE, *The Shu-king,* «S. B. E.», III, Oxford, 1879.

J. LEGGE, *The Shi-king,* «S. B. E.», III, Oxford, 1879. Sono tradotte, dei canti, soltanto le parti che si riferiscono alla religione.

J. LEGGE, *The Li-ki,* «S. B. E.», XXVII e XXVIII, Oxford, 1885.

C. PUINI, *Tre capitoli del Li-ki concernenti la religione,* Firenze, 1886. Questo volume fa parte delle «Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori» e contiene le traduzioni con commento e note preziose dei cap. XXIII, XXIV, XXV, i quali nell' insieme servono a darci un quadro completo della religione per quel che riguarda le persone e le cose del culto, i sacrifizi, la venerazione per gli antenati.

E. BIOT, *Le Tcheouli ou Rites de Tcheou,* Paris 1851, 2 voll.

V' è poi un' altra collezione generale dei classici cinesi col testo a fronte e molte note filologiche, in sette volumi, curata pure da J. LEGGE, «*Chinese classics*» *vith a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes.* Hong-Hong, 1861-1872 (London, H. Frowde).

Una versione completa in francese pure col testo a fronte, è dovuta al P. S. COUVREUR, Hokienfou, 1897-1913, 5 volumi (Paris, A. Challamel).

Una versione latina letterale col testo a fronte e notevoli introduzioni è stata pubblicata dall' italiano P. ANGELO ZOTTOLI, nel suo *Cursus litteraturae Sinicae,* Shanghai 1878-1882, in cinque volumi.

4. Opere generali intorno alla religione della Cina sono:

C. PUINI, *Il Buddha, Confucio e Laotse.* Notizie e studi intorno alle religioni dell' Asia orientale, Firenze, 1878, buon volume di chiara esposizione e perfetta conoscenza della letteratura uscita a suo tempo, con un preambolo su la religione antica della Cina e un' appendice su la religione giapponese. Particolarmente utile è il cap. VI su la letteratura e filosofia cinese fino al sec. XI d. C.

J. HAPPEL, *La religion de l' ancien empire chinois, étudiée au point de vue de l' histoire comparée des religions,* in «RHR», IV, 257 e seg., utile come quadro d' insieme che riassume l' opera più antica di J. H. PLATH, *Die Religion und der Kultus der alten Chinesen,* 1862.

A. REVILLE, *La religion chinoise,* Paris, 1889, buon lavoro sintetico fatto su la scorta delle guide migliori, nel quale l' A. fa rilevare la sostanziale importanza che il sustrato animistico della religione cinese conserva attraverso le sue forme storiche: confucianismo, taoismo, buddismo.

C. PUINI, *Saggi di storia della religione,* Firenze, 1882, contiene una descrizione compilata sulle fonti originali della religione della Cina antica.

Sono pure assai importanti gli studi pubblicati da C. PUINI nel volume: *La vecchia Cina,* Firenze, 1913 (parte II, Religione e filosofia pp. 195-319).

J. J. DE GROOT, *The religious system of China,* Leida, in corso di pubblicazione. L' opera comprende alcune sezioni generali o libri ripartite in vari volumi. Sono finora usciti: B. I. *Disposal of the Dead,* che comprende i riti funerari, le idee intorno alla risurrezione e le tombe. B. II

On the soul and ancestral worship, che comprende l'anima nella filosofia e nel folklore; la demonologia; la stregoneria; la guerra contro gli spettri; il sacerdozio animistico. Quest' opera è senza dubbio la migliore da consultare in proposito. L' A. parte dal concetto di ritrovare il fondo essenziale della religione cinese attraverso le pratiche attuali in uso nelle varie religioni che coesistono in Cina. Il medesimo A. ha redatto una pratica esposizione della religione cinese, *Die Religion der Chinesen* per il volume « Die orientalischen Religionen » della coll. « K. d. G. ».

H. A. GILES, *Religions of ancient China*, London, 1905, specchietto sintetico molto utile che dall'antica fede giunge fino alla penetrazione nel paese del cristianesimo (sec. XVI).

W. GRUBE, *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig, 1910, schizzo breve, ma ben condotto, di tutta la religione cinese.

Su la liturgia imperiale:

F. FARJENEL, *Le culte impérial en Chine* in « Journal Asiatique », 1906, p. 491-516. È la traduzione di un ms. della Bibl. Nazionale di Parigi, che comprende il grande sacrificio al cielo del solstizio d'inverno, con preci, riti di comunione, olocausto finale.

Quanto al culto delle montagne va ricordato:

E. CHAVANNES, *Le T'ai Chan*. Essai de monographie d'un culte chinois, Paris, 1910. Il T'ai Chan è la più sacra delle cinque sacre montagne della Cina alle quali in genere i Cinesi attribuiscono un carattere divino e una funzione nell'economia del mondo, di cui assicurerebbero la stabilità. L'A. ha così modo di svolgere questo lato naturistico fondamentale della religione cinese. V'è in fine un'appendice sul dio del suolo nell'antica Cina, argomento che fu già oggetto, per opera dello stesso autore, di una memoria presentata al primo Congresso di Storia delle Religioni e pubblicata poi in « RHR », XLIII. 125. Di questo antico dio del suolo l'A. si serve per chiarificare e coordinare i concetti di Ti'en e Shang-ti.

5. Su la pietà figliale v. il bello studio arricchito di utili illustrazioni commentate, di J. HOOGERS, *Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois*, in « Anthropos » V. 1910, p. 1 seg. e 688 seg.

6. Sul fuoco v. C. PUINI, *Il fuoco nella tradizione degli antichi Cinesi*, « in Giorn. Soc. As. Italiana » I (1887).

7. Su Confucio oltre le opere generali citate al n. 3, v. la biografia premessa di J. Legge all'edizione dei « Chinese Classics ». Sul neo confucianismo vedi F. HENKE, *The writings of Wang-yang-ming*, Chicago, 1914.

L. NOCENTINI, *Confucio e la decadenza cinese*, Roma, Prolusione all'anno accademico 1899.

8. J. LEGGE, *The Tao teh king*, « S. B. E. », XXXIX, Oxford, 1891.

ST. JULIEN, *Le livre de la vie et de la vertu*, 1842, antica versione ma sempre notevole.

G. EVANS, *Lao-tse e il libro della via e della virtù*, Torino, 1905, con brevi cenni al principio su la letteratura cinese e la leggenda del filosofo.

9. DE GROOT, *On the origin of the taoist Church*, in « T. O. », I, p. 138; id. *Religion in China*. Universism, a key to the study of Taoism and Confucianism. New York, 1912. Considera il taoismo come il sustrato della religione cinese, di cui il confucianismo sarebbe un ramo o un'interpretazione speciale, che considera soprattutto l'ordine umano, mentre il taoismo contempla l'ordine universale, da cui quello umano si genera.

L. WIEGER, *Taoisme*, to. 1° Bibliographie générale, Ho-Kien-fou, 1911. L'introduzione è preziosa per il non sinologo, poichè il dottissimo gesuita vi espone con il suo stile robusto e chiaro l'evoluzione dottrinale e storica del taoismo. Il volume contiene il *canone* dei Taoisti e un indice degli scritti taoisti.

Il libro sacro dei Taoisti è stato tradotto da J. LEGGE, *The Thâi Shang*, « S. B. E. », XL, Oxford, 1891 e da ST. JULIEN, *Le livre des récompenses et des peines*, 1835.

Sul dio del focolare v. A. NAGEL, *Der Chinese Küchengott* (Tsaukyun), in « ARW », XI (1908), bello studio di colorito folklorico.

10. E. J. EITEL, *Fêng-shui, or the rudiments of natural science in China*, 1873.

12. Su l'etnografia del Giappone v. le opere generali citate a p. 54.

14. B. H. Chamberlain ha trodotto il Kojiki nelle « Trans. of As. Soc. of Japan », t. X suppl.; 1883; K. Florenz ha tradotto le parti mitologiche del Nihongi: *Japanische Mythologie*, 1901 e l'*Ohoharahi*, in « Trans. of the As. Soc. of Japan », 1899. K. FLORENZ, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, Göttingen, 1919. Traduzione e commento di tratti del *Koijki*, (1. libro) del *Nihongi* (primi 3 libri) e del *Kogoshui* (per intero) relativi ai miti divini e a pratiche religiose dell'epoca più antica. Nel medesimo periodico W. G. Aston ha tradotto il Nihongi, 1896.

In genere su i testi sacri del Giappone cfr. ASTON, *La littérature japonaise* (trad. fr.), Paris, 1902 e E. SATOW, *Ancient Japanese Rituals*, in « Trans. of the As. Soc. of Japan », 1896. M. REVON, *Les anciens rituels du Shinto*, in « T. O. », I, p. 165.

16. Lo studio più completo e suggestivo su lo shintoismo lo ha compiuto M. REVON, *Le Shintoisme*, pubblicato prima in « RHR », 1905-1907 e poi raccolto in volume, denso di dottrina e di fatti, limpido di stile.

W. G. ASTON, *Shinto*, 1905; idem, *Shinto*, 1907, la prima più ampia, la seconda più riassuntiva, ma ugualmente degne del valente iamatologo.

E. SATOW, *The revival of pure Shinto*, in « Trans. of the As. Soc. of Japan », 1876.

K. FLORENZ, *Die Religion der Japaner*, in «K. d. G.», 1907.

H. CORDIER, *Bibliotheca Japonica,* Paris, 1912. Bibliografia completa sul Giappone, disposta per ordine cronologico, fino al 1870, con appendice fino al 1920.

C. PUINI, *I sette genii della felicità,* notizie sopra una parte del culto dei giapponesi, Firenze, 1872.

C. PUINI, *Le origini del popolo e della civiltà giapponese,* Riv. It. di Sociologia, Roma, 1904.

CAPITOLO V.

La religione dell'Egitto.

1. Etnografia. Tavola cronologica. - 2. Fonti. - 3. La religione nell'epoca antica: culti locali e culti animali. - 4. I grandi dei. - 5. La religione sotto il nuovo impero. - 6. Il dio solare Amon-Rie e i suoi miti. - 7. Osiride. - 8. La riforma di Amenofi IV. - 9. Le cosmogonie di Eliopoli, di Mendes e Buto, di Hermopolis. - 10. La religione popolare. - 11. Gli dei stranieri. - 12. Il faraone. - 13. La decadenza: caratteristiche. - 14. L'epoca greco-romana: Serapide, Iside, Harpocrate. - 15. Le divinità egiziane fuori dell'Egitto. - 16. Il culto: luoghi, persone e tempi. - 17. Le cerimonie del culto giornaliero e del festivo. - 18. Il sacrifizio. - 19. I morti: idee e miti d'oltretomba. - 20. La sepoltura e i suoi riti. - 21. La magia. - 22. Evoluzione della religione egizia.

1. L'Egitto è una lunga e stretta vallata chiusa tra due nude muraglie calcaree costituite ad ovest dal deserto Libico e ad est dal deserto Arabico su le cui alture maggiori torreggiano i picchi granitici. Tutta questa regione è un dono del Nilo che la solca in tutta la sua lunghezza e che con le sue periodiche inondazioni, oltre ad aver costituito l'*humus* fertilissimo che la copre, provvede anche ad irrigarla con sicura promessa di fecondo raccolto.

Verso la fine del suo lunghissimo corso il Nilo forma un delta costituito dal terriccio asportato dalle montagne abissine, delta solcato da corsi d'acqua e canali, a specchio del Mediterraneo e popolato da città celebri nella storia politica e religiosa dell'Egitto.

I primitivi abitatori della valle dovettero appartenere a una razza africana che conosceva il bue e viveva prevalentemente di pastorizia e di caccia. A questa razza si può dare il nome di libica e quali suoi attuali rappresentanti si possono additare i Berberi e i Cabili. Il Naville propone il nome di *Anu* « arcieri » e addita quali loro manufatti, poveri avanzi di ceramica dov'è effigiata la loro vita di cacciatori dimoranti entro palizzate, armati di frecce e circondati da animali del deserto: l'antilope e la gazzella. A queste primitive tribù se ne aggiunsero altre, sempre africane, venute dal sud, dove tuttora i Begia (Nubia), i Galla (Etiopia), i Peulh (Nigrizia) presentano lo stesso tipo dalla pelle e dai capelli più scuri. Le nuove tribù vennero a contesa con le prime; e una di esse, quella che aveva per insegna Horo, il falcone, riuscì a imporsi sotto la guida di Menes, il fondatore della prima dinastia, prima sull'alto Egitto, poi sul medio e sul basso, dando così origine alla monarchia egizia (c. 3400 a. C.) (1). Tra i monumenti di quest'epoca predinastica vanno notati quelli funerari detti di Menes a Nagada e ad Abido, costituiti da una camera centrale con celle attigue per gli usi funebri. Durante quest'epoca il morto è collocato nella terra in attitudine ripiegata, circondato da vasi di ceramica, armi e utensili di pietra.

L'Egitto ha avuto una civiltà a base agricola. Il paese abitabile, disposto lungo le due rive del fiume, rimase naturalmente diviso in tante frazioni di territorio (*nomi* in greco, *speet* in egizio) più o meno indipendenti, dove gruppi di famiglie vivevano sotto l'autorità di un capo *erpa'ti ha'ti-'a* re e sacerdote nel medesimo tempo, conforme agli istituti della società patriarcale. I più celebri di questi principati locali erano quelli di Siut (Lycopolis); Chmunu (Hermopolis Magna); Abido, ecc. Questi principati erano in guerra continua fra loro e la potenza politica di ognuno stava in ragione inversa della vicinanza del faraone. Il loro numero varia nelle fonti: 36, 40, 44, 50.

(1) La teoria dell'origine indigena della razza e della civiltà egiziana raccoglie ormai la maggioranza dei suffragi contro l'altra della sovrapposizione semitica di cui si è fatto tenace propugnatore il Petrie. Secondo questo autore la razza conquistatrice sarebbe venuta dalla penisola arabica traversando il mar Rosso piuttosto a sud e scendendo lungo il corso del Nilo, finchè la fertilità della valle non l'invitò a fermarsi e a inaugurare le opere dell'agricoltura. Il re tradizionale che avrebbe guidato le schiere conquistatrici e creato, mediante la fusione dei due elementi, la razza e la civiltà egiziana, sarebbe Menes il fondatore della prima dinastia.

Quello dei principati che riuscì ad assorbire il potere politico di tutti gli altri fu in realtà il fondatore della monarchia egiziana. In ciascuno dei « nomi » la vita si svolgeva come in un piccolo Egitto dove il principe adempiva tutte le funzioni del re, ed era basata interamente su l'agricoltura. Era faticosissima per i più, condannati al duro lavoro dei campi in una terra dove il panorama e la vicenda delle stagioni presentavano un'uniformità costante, capace di tarpar le ali alle fantasie più agili e creative. Per questo la civiltà egizia sembra aver un'impronta malinconica e la sua mitologia – incentrata nel sole che impera sfolgorando sul paese, e nel Nilo che dona largamente e con profitto alla terra assolata – presenta un carattere di gravità pensosa che si ritrova anche nell'arte e nelle credenze religiose.

Tavola cronologica.

Antico impero.

3400-2895. Menes fondatore della prima dinastia. Centri di civiltà e di culto ad On (Eliopoli) e Busiri nel basso Egitto. Monumenti funerari di Nagada e di Abido.

2895-2540. Dinastie 3-5. Le grandi piramidi. Introduzione del culto solare di Rie in Menfi.

2540-2360. Dinastie 6-8. Le piccole piramidi di Sakkara con i loro *Testi sacri*. Il culto solare in Eliopoli.

2360-2160. Dinastie di Eracleopoli.

Medio impero.

2160-1680. Dinastie 11-13. Tebe capitale del regno. Culto di Ammone in Tebe e sua sistemazione teologica. *Testi morali*.

1680-1580. Dinastie 14-17. Periodo degli Hyksos. Tempio di Set in Tanis.

Nuovo impero.

1580–1515. Dinastia 18. *Libro dei morti.*
1515–1461. Totmes III. *Inno ad Ammone.* Erezione di templi ed obelischi soprattutto in Tebe. Sala dei 741 dei.
1428–1392. Amenofi III. Diffusione del culto di Ammone.
1392. Amenofi IV introduce l'adorazione del disco solare (Aten) contro quello di Ammone. Tempio di el Amarna.
1320–1100. Dinastie 19 e 20. Ramesse II e Ramesse III edificano grandi templi.
1081. Dinastia 21. Il sacerdozio di Ammone usurpa il potere.

663–525. Periodo saitico. Dinastia 26. Immigrazione di Ebrei in Egitto. *Libro della respirazione.*
525. L'Egitto, provincia persiana per opera di Cambise.
c. 447. Erodoto visita l'Egitto.
332. Alessandro Magno conquista l'Egitto.
332–30 a. C. Periodo tolemaico. Manetone. Culto di Serapide. Fondazione di nuovi templi.
30. a. C. L'Egitto provincia romana.
100 d. C. Plutarco visita l'Egitto, scrive il *de Iside et Osiride.*
sec. II–V. Sviluppo del cristianesimo in Egitto.
577. Chiusura del tempio di File, ultimo resto del paganesimo egizio, per ordine di Giustiniano.

2. Le fonti si dividono in egizie e non egizie. Le prime hanno naturalmente maggior importanza e si possono classificar come segue.

Per l'antico impero: 1. le tombe della IV, V, VI dinastia a Saccara contenenti brevi formole religiose; 2. le cinque piccole piramidi di Saccara Wenos, Atoti, Piopi Maririe, Mentemsoef Marinerie, Piopi Neferkerie, contenenti 4000 righe di testi religiosi: formule di preghiera, scongiuri magici di carattere funerario diretti ad ottenere al defunto ciò che gli è necessario per il suo viaggio di oltretomba;

Per il medio impero: (o primo periodo tebano del Maspero) si hanno le necropoli di Siut, Beni Hassan, Abido, da cui son state estratte stele funerarie, sarcofagi con iscrizione,

papiri, specialmente il papiro Prisse contenente le istruzioni di Ptahotpe sul modo di condursi nella vita.

Per il nuovo impero (o secondo periodo tebano del Maspero) che segue l'oscura epoca degl' Hyksos, abbiamo Il libro dei morti, senza dubbio il documento più importante per lo studio della religione egiziana, che contiene una raccolta di testi ritenuti indispensabili a sapersi dal defunto e che perciò si mettevano con lui nel sepolcro, e ne' tempi più antichi si scrivevano su le pareti della tomba o nel sarcofago. La redazione del libro, di più che duecento capitoli, non uniforme, è piena di confusione per le note e le glosse incorporate dai vari scribi secondo i gusti locali, e il suo vero titolo è Rou niu periet me-hrow «I capitoli dell'uscire di giorno». Contiene elementi eterogenei: formole e rubriche magiche, consigli di preservazione da serpenti e altri pericoli, istruzioni per trionfar degli ostacoli che si oppongono al viaggio dell'anima, inni al sole, una cosmogonia, il giudizio finale, la navigazione del defunto nella barca di Rie. Il libro dei morti è di comprensione difficile e di traduzione oscura e incerta, malgrado il numero grande di manoscritti che si posseidono.

Le tombe reali di Tebe, che politicamente è all'apogeo in questo periodo, ci hanno rivelato altri documenti:

1. Le litanie di Rie;
2. Un frammento del mito di Rie distruttore dell'umanità colpevole e creatore di un cielo e di una terra nuovi;
3. Il libro di ciò che vi è nel Dêet (la regione delle ombre) che descrive il viaggio del sole attraverso le ore della notte, ognuna delle quali è distinta da porte guardate da mostri che si debbono vincere con opportuni incantesimi;
4. Il libro delle porte, variante del precedente, che descrive le porte delle ore:
5. I rituali *a)* del culto di Ammone a Tebe, in un papiro di Berlino; *b)* del culto di Osiride ad Abido su le muraglie del tempio; *c)* dell'imbalsamazione, in papiri di Parigi e Bulaq; *d)* dei funerali in testi delle piramidi nelle tombe reali di Tebe e in papiri;
6. Il grande papiro Harris su le donazioni di

Ramesse III ai templi, che c'informa intorno alle finanze e alla potente organizzazione del sacerdozio egiziano;

7. I testi magici: *a)* il papiro Harris nel British Museum con inni alla divinità solare e scongiuri contro i coccodrilli, i serpenti e il malocchio; *b)* il papiro Sallier IV nel British Museum; *c)* i papiri magici di Torino, di Parigi e di Leida;

8. Poesie religiose d'intonazione panteistica a Osiride, Rie, Ammone, Nilo.

Per il periodo saitico che comprende la rinascita dell'Egitto con Psammetico fino alla conquista persiana, e per il tolemaico abbiamo: le iscrizioni dei templi di Denderah, di Edfu, di Esneh; il libro della respirazione, cioè le formole adoperate da Iside per rianimare il suo sposo e fratello Osiride; il libro di traversar l'eternità, le lamentazioni di Iside e di Nefti cantate nel gran tempio di Osiride alla morte del dio; le litanie di Sokari; il libro di rovesciare Apopi (mito solare).

Fonti non egiziane:

1. Erodoto nel secondo libro delle storie dopo aver tracciato uno schizzo della storia politica dell'Egitto (c. 1-34), tratta in modo particolare della religione, usi, sacrifizi, sacerdozio, tradizioni, feste, adorazione di animali (c. 35-99). Ma se egli ha fedelmente riferito ciò che ha visto, non sempre ha saputo ben vedere e ben comprendere ciò che gli è stato, forse anche non onestamente, spiegato, tanto più che come tutti i Greci era inclinato ad istituir confronti tendenziosi tra la religione egizia e quella del suo paese. Va quindi letto con cautela;

2. Diodoro Siculo ha dedicato tutto il primo libro della sua Biblioteca Storica all'Egitto dove aveva fatto un lungo viaggio nel 60-57 a. C. Ma anche le sue notizie son soggette a cauzione, giacchè per i dati sulla religione e la civiltà egizia egli è tributario, senza controllo, di Ecateo di Abdera autore molto più incline a coordinare quei dati con la propria filosofia che non a esaminarli con spirito critico;

3. Plutarco, visitatore anch'egli dell'Egitto ha lasciato un'opera De Iside et Osiride d'indole teologica, dove si manifesta la preoccupazione caratteristica in Plutarco di liberar dalle scorie popolari ed assurde i vecchi miti e ridurli ad un punto di vista più razionale e più ellenico, pur mantenendo salda la fede nella vetusta e venerabile mitologia. Ma le notizie sembrano attinte a buona fonte;

4. Delle fonti neoplatoniche: Horapollo grammatico dell'epoca di Teodosio; Giamblico, De mysteriis Aegyptiorum, opera teurgica, non si può tener gran conto perchè il loro contenuto è alterato conforme alle tendenze gnostico-mistiche della scuola.

3. Come tutte le religioni anche quella egiziana rivela a' suoi inizi caratteri strettamente animistici. L'Egiziano dà vita a tutte le cose che lo circondano nella lunga valle bagnata dal Nilo, popola di spiriti la distesa arida dei due deserti che limitano il suo territorio, le acque del fiume fecondatore, il cielo caldo che gli s'inarca sul capo, scintillante di stelle nelle notti limpidissime e dove di giorno il sole naviga divinamente, carico di benefici per gli uomini pii della sacra vallata.

Uno degli aspetti più caratteristici di questo animismo si vede nella deificazione degli animali, sia che la si debba a un ordinario processo di zoolatria che fa venerar l'animale perchè si crede l'incarnazione benefica o malefica di una divinità superiore le cui qualità sono desunte dalla natura dell'animale stesso, sia che si debba ascrivere ad origine totemistica, in quanto gli animali adorati sarebbero i progenitori delle varie tribù e i protettori naturali del distretto di cui sono l'insegna e a cui danno il nome.

Questa deificazione degli animali non era per sè universale: alcuni, per es. il falcone, insegna dei seguaci di Horo conquistatori del paese su le altre tribù, erano adorati da per tutto, e ciò fin dai tempi preistorici, insieme con talune altre specie considerate come sacre: quali il serpente a spirale disegnato su le case, il leone, lo scorpione su gli amuleti, ecc.; altri godevano di un culto strettamente locale, per es. il coccodrillo nella regione paludosa del Faium, mentre altrove veniva cacciato e ucciso. Alcuni animali erano poi considerati

incarnazioni viventi della divinità e come tali ricevevano specialissimi onori. Notissimo fra tutti il bue Hap (Apis) di Menfi ritenuto incarnazione di Ptah e che dopo lo sviluppo del culto e della teologia osiriana fu anche identificato con Osiride. Altro celebre toro era quello di Onu (Heliopolis) detto Nmewer (Mnevis) incarnazione di Rie: un altro bue sacro era Bukhis di Hermontis incarnazione di Montu, e la vacca Kanub o Ḳanobas, incarnazione di Hathor. L'ariete era a Mendes sul Delta identificato con Osiride, ad Heracleopolis con Harsafiet, a Tebe con Ammone, nella regione delle cataratte con Chnumu. Il cane vagolante tra i cimiteri al limite del deserto, era identificato con Anubi, il falcone con Horo e Chonsu.

Tutti questi culti in origine locali tendono a svilupparsi e a fondersi in unità superiori, ma è impresa disperata accompagnare l'evoluzione religiosa egizia dal particolarismo locale all'unitarismo della religione nazionale, perchè le figure e le persone divine ci si presentano in uno stato tale di mescolanza ch'è impossibile districarle. I culti si sovrappongono uno all'altro senza annullarsi, sì che lo studioso può cogliere l'aggiungersi della forma umana all'animalesca e l'accumularsi dei rispettivi attributi sovente contraddittori, avvenuto senza che l'Egiziano, rispettosissimo delle stratificazioni secolari della sua fede, ne prendesse menomamente scandalo.

4. L'oggetto più grandioso che l'Egiziano di ogni nomo levando gli occhi dalla terra nera del suo paese o dalle sabbie del deserto potesse contemplare, non senza un brivido di grato entusiasmo, era il sole, Rie, che ad ogni nuova mattina balzava a un tratto di sulla linea uguale dell'orizzonte. Egli, il radioso, naviga nella sua barca diurna per tutta la regione del cielo e la sera, giunto a occidente, monta su la barca notturna, combatte contro le potenze delle tenebre nella regione delle ombre e all'alba seguente ritorna vittorioso e ricco di buoni doni per gli uomini che lo aspettano curvi sul lavoro di ogni giorno.

Il suo luogo centrale di adorazione è Eliopoli e ben presto, con il progressivo cementarsi della nazione, in lui s'identificano il venerabile culto di Horo, e quelli di Atum, di Enhuret, di Ammone, di Montu, di Wep-wawef.

Ma negli spazi del cielo naviga anche colui che supplisce il sole durante il viaggio notturno: *Io'h* l'astro lunare identificato poi con il culto locale di Thout a Chmunu. A lui si trova anche associata Me"et la dea della giustizia e Chonsu dio lunare.

E il cielo stesso in cui si avvicenda il dominio di Rie e di Io'h, è concepito come una divinità femminile: Nowet e più popolarmente sotto la forma di *Hathor* la vacca celeste (antico culto locale di Denderah) sul cui ventre son fissate le stelle e si avanza la barca del sole.

Il *Nilo* che piomba fragoroso, alla prima cateratta, da misteriose regioni ultraterrestri è anche egli annoverato tra le divinità specialmente come distributore delle largizioni celesti. Venne poi identificato con Osiride, il dio locale di Abido.

Ptah grande dio locale di Menfi, concepito come una divinità della terra, anzi come il formatore delle cose: associato poi con *Sokaris* dio funerario, Ptah-Sokaris in figura di mummia (forma morta) e con Osiride in figura del bue Apis (forma vivente). Va collocato accanto a lui *Chnumu* un altro dio formatore rappresentato a testa di montone, che plasma l'uomo sul trespolo del vasaio. Chnumu è il grande dio della cateratta messo perciò in relazione con il Nilo e adorato in Elefantina.

Sobek dio della regione acquitrinosa del Faium, in figura di coccodrillo, adorato anche a Ombos a sud della grande cateratta.

Minu, divinità dei deserti ad est del Nilo rappresentato anche come principio maschile (itifallico) e quindi come nume creatore e fecondatore. Suo luogo di culto era a Coptos, là dove il Nilo si avvicina di più nel suo giro tortuoso al mar Rosso, donde proteggeva le carovane che si dirigevano verso il malsicuro territorio abitato dai Trogloditi.

Setch è divinità di origine oscura, ma sembra essere stata propria di quegli abitatori preistorici dell'Egitto che furono sottomessi dal clan di Horo. Ciò si inferisce dalla terribile contesa tra i due narrata nel mito di Osiride, dal fatto che

con i due nomi di Horo e di Set si indica l'alto e il basso Egitto, nomi che i faraoni i quali vollero far opera unificatrice assunsero come titoli del protocollo reale. Il Maspero preferisce vedervi un dio naturistico personificazione del deserto sabbioso e sterile. Come nemico di Horo egli è dio del paese tenebroso e sotto questo aspetto è identificato con Apopi.

Il centro del suo culto è nel Delta orientale e l'animale che lo rappresenta dal muso appuntito e dalle lunghe orecchie asinine è difficilmente definibile.

Anubi il dio guidatore dei morti è rappresentato dal cane che appare frugando tra le tombe. Signore del regno delle ombre, presiede alle offerte fatte ai mani e pesa il cuore del defunto nel gran giudizio innanzi a Osiride.

Ma il dio dei morti per eccellenza e più popolarmente egizio di tutta la religione è *Osiride* (Usire) il cui culto si perde tra le brume della preistoria, tanto che il Petrie ne fa il dio nazionale degli Egiziani predinasti, primo eroe incivilitore del paese, la cui supremazia crollò per l'invasione conquistatrice dei seguaci di Horo. Il Maspero si contenta di farne un dio-Nilo. Ma le notizie intorno alla sua figura e al suo mito sono di tempi assai posteriori e si debbono specialmente a Plutarco. Osiride è «il primo di quelli d'Occidente», è il signore del mondo sotterraneo, perchè identificato col sole quando si reca nella regione delle ombre. Nel mito è un eroe incivilitore, il buono e giusto re dell'Egitto, sposo di sua sorella Iside, che ha avuto dal padre, il dio-terra Gebeb, il dominio dell'alto e del basso Egitto. Ma suo fratello Set gli tende insidie, piamente sventate dalla fedele Iside, finchè un giorno riesce a chiuderlo in una cassa e a gittarlo in mare [1]. Iside costernata va in cerca del corpo smembrato del suo sposo e, ritrovatolo, piange su di lui con Nefti la celebre litania. Ricomposti i quattordici brani del corpo, Anubi

[1] Il mito della lotta di Osiride contro Set è dal Petrie spiegato, conforme alla sua ipotesi della «new race» conquistatrice, con la contesa tra indigeni e invasori.

li avviluppa di bende alla maniera egizia, mentre Iside con le ali provoca l'azione dell'aria. Osiride risorge, ma per vivere la vita divina. Intanto, a vendicarne la morte, gli era nato tra i canneti del Delta un figliuolo, Horo, concepito nel momento in cui Iside aveva steso le sue ali di sparviero su la sepoltura. Questi dalla madre protetto contro ogni insidia, divenuto grande, combatte contro Set, riuscendo vincitore con la perdita di un occhio. Egli piamente lo dà a mangiare a suo padre che ne riacquista anima e vita, ed è per giudizio di Gebeb dichiarato re dell'alto e del basso Egitto, il primo dei viventi, mentre suo padre è il primo dei morti. In questa famiglia divina il popolo egiziano trovò l'espressione del suo proprio sentimento e ne fece la fonte di un ricchissimo sviluppo religioso.

5. La caratteristica più spiccata della religione nell'epoca antica, non ostante l'universalità di alcuni dei, fu la localizzazione delle varie divinità e dei culti relativi, corrispondente al frazionamento politico dei distretti. Ma durante il tempo che segna il passaggio dall'epoca antica al nuovo impero — tempo caratterizzato dalla conquista della Nubia, dai grandi lavori intrapresi dalle dinastie XI e XII, dall'invasione degli Hyksos nel basso Egitto e dalla loro cacciata per opera di una insurrezione nazionale ch'ebbe il suo focolare in Tebe — era venuto naturalmente costituendosi un Egitto unitario, stretto intorno al faraone di Tebe, abituato dalla lunga guerra d'indipendenza a sentirsi più uno e a obbedire a un sol capo.

Avviene così che anche nella religione comincia un periodo di riduzione, di fusione e di sintesi delle varie divinità e delle diverse fedi; lavoro complesso, a cui le scuole teologiche offrono gli elementi e il disegno. Ma sebbene tenda all'unità, questo sviluppo non riesce unificatore, perchè necessariamente legato all'importanza delle varie capitali temporanee della monarchia le cui divinità divengono volta a volta centro di tutto un sistema teologico e cosmogonico il cui valore è legato alle sorti della città capitale. Si può non pertanto distinguere in tutte queste diversità, il principio di uni-

ficazione che consiste nel considerar le varie divinità come una personificazione di quella solare, nella cui adorazione non v'era Egiziano dalla cateratta al Delta che non convenisse con grande pietà. E questo appunto fu il compito delle scuole sacerdotali, che prima tentarono d'identificare tutti gli dei che appartenevano alla medesima classe e poi cercarono di fondere questi dei-tipi con il dio sole.

6. Tra le varie divinità quella che prima doveva assurgere al valore di nume nazionale era naturalmente il dio sole stesso, *Rie*, il quale venne nella capitale del nuovo impero Tebe, identificato con l'antico dio protettore Ammone, che divenne così *Amon-Rie*, dio solare, protettore del faraone, re degli dei, dio ufficiale della monarchia, che accompagnò le insegne degli eserciti egiziani fin su le rive dell'Eufrate e nella Nubia. La fortuna di questo dio comincia con la XVII dinastia vindice dell'invasione dei re Pastori, ma l'apogeo della sua gloria fu sotto i faraoni conquistatori della XVIII e XIX dinastia. Il gran sacerdote del suo culto acquistò una importanza politica tale da riuscir dopo la XX dinastia a impadronirsi del trono dell'Egitto.

La stessa sposa del faraone era sacerdotessa del dio e si considerava fecondata dalla divinità medesima sotto le spoglie del faraone vivente. La sua teologia assurse a un valore veramente speculativo: egli è il creatore che essendo l'essere vero ha creato gli dei (pap. Harris); la sua parola produce gli dei (pap. Bulaq); egli padre dei padri ha ordinato il mondo sollevando in alto il cielo, spingendo indietro la terra, facendo le cose e creando gli esseri, egli possiede la verità, è creatore degli uomini e degli animali e fa sussistere le fiere selvagge; veglia su tutti gli uomini e si occupa nel cercare il bene delle sue creature (inno ad Amon-Rie).

Il culto di Amon-Rie diffuso per tutto l'Egitto aveva il suo centro peculiare a Eliopoli dove una scuola teologica speculava su i suoi attributi. Il mito faceva Rie antenato delle dinastie divine, padre degli dei e dei mortali, vissuto alle origini sulla terra tra gli uomini ma senza mescolarsi ad essi, nell'età aurea dell'umanità egizia. Un giorno poi, avendo saputo ch'essi avevano parlato contro di lui, radunò la sua famiglia divina nel tempio di Eliopoli e deliberò di farne vendetta. Gli uomini atterriti fuggirono nelle montagne, ma il suo occhio potè raggiungerli sì che ne fece strage, senza però annientare la specie.

Dopo l'ira venne il perdono impetrato mediante l'istituzione del sacrifizio, ma il dio non volle più abitare tra gli uomini e se ne montò al cielo sollevato sul dorso di Nowet, la dea a forma di vacca.

Ma la distruzione degli uomini, secondo la medesima leggenda, proseguiva ancora per opera dell'occhio del dio sotto forma della dea Hathor, contro le intenzioni del dio stesso, il quale non riuscendo a fermar la dea troppo zelante ordinò che fossero inondati i campi dell'Egitto. Hathor specchiò il suo bel viso nelle acque dilagate, ne gustò non sapendo che erano inebrianti e così non vide più gli uomini e non potè più nuocere ad essi. Così l'umanità era salvata, ma il vecchio dio non riacquistò per questo la sua felicità, e per ciò disgustato della terra montò al cielo sul dorso di Nowet come è stato detto più sopra.

La forma più libera da elementi diversi con cui Rie viene rappresentato è quella del disco solare, ora tra due ali e con due serpenti, ora nella barca su cui naviga nell'oceano celeste, oppure di un uomo a testa di falcone che sostiene il disco solare.

7. Il culto di Rie era stato ad Eliopoli preceduto da quello originario, di *Atum*, concepito come il primo degli antenati, e perciò dal Lefebure e dal Virey (con bella fantasia) paragonato all'Adamo biblico. Egli è ucciso da Newnew cioè dal dio delle acque celesti e dello spazio etereo, e si è dato da sè la sua forma, cioè non è stato generato. Viene raffigurato a testa umana fregiato della corona dei due Egitti.

Il culto osiriano non solo non perde nulla, sotto il nuovo impero, della sua universalità, ma guadagna sempre più terreno soprattutto come tutelare dell'oltre tomba: tanto che a tempo della dinastia XVIII ogni Egiziano dopo morte veniva dichiarato Osiride, perchè si considerava unito in lui dopo la giustificazione davanti al tribunale dei morti.

8. Il predominio della figura di Amon-Rie e del suo sacerdozio finì col provocare una reazione. Già sotto Amenofi III, uno degli ultimi re della dinastia XVIII, si era fondata a Tebe la religione del disco solare *Aten* secondo la tradizione eliopolitana di Rie, la più radicata nel vecchio Egitto sebbene oscurata dalla supremazia religioso-politica di Ammone. Ma colui che spinse ai suoi ultimi effetti la riforma fu Amenofi IV, figlio e successore di Amenofi III. Egli vedendo che Tebe non era il terreno più adatto per lo sviluppo della riforma, fondò una nuova capitale nel medio Egitto e la chiamò Iahiwet-ne-Aten, presso l'attuale villaggio di (Tell) el-Amarna. Quivi edificò un grande tempio al disco solare e ordinò che altri ne fossero costruiti nelle varie città dell'Egitto a Tebe, Hermontis, Menfi, Eliopoli, e perfino nella Nubia e nella Siria. Egli stesso volle cambiare il suo nome in *Ie'h-n-aten* « Aten si rallegra » e si compiacque di farsi rappresentare seduto in mezzo alla sua famiglia, sotto la protezione del disco solare i cui raggi terminati da mani posano su la famiglia reale i benefici della vita. Spogliò il sacerdozio di Ammone de' suoi beni e li trasferì a quello di Aten, riservandosene però, come capo supremo « profeta e gran veggente » del nuovo dio, l'amministrazione, anche quando delegò ad altri le mansioni religiose del nuovo culto. Fece martellar sui monumenti il nome del dio tebano e ne proibì il culto.

Su i motivi di questa riforma varie opinioni sono state emesse. Taluni (Maspero) l'hanno presentata come una reazione al prepotente sacerdozio di Ammone che, arricchito e superbo per le glorie del suo dio vittorioso, era salito quasi alla pari del faraone, mentre i colleghi sacerdoti delle altre divinità si vedevano con stizza respinti in seconda linea. E che così fosse in realtà, sarebbe a provarlo il fatto che soltanto il culto di Ammone fu proscritto e che la potenza del suo sacerdozio era di fatto sì grande, che riuscì di lì a poco a fondar la teocrazia. Altri invece (Erman) vedono nella riforma un tentativo di uscire dal particolarismo tradizionale della religione egizia, non più rispondente all'espansione estera del paese in Siria e in Nubia, per porre in suo luogo una religione monoteista-solare (chè tale è il culto di Aten nella

concezione se non nel fatto) più universale e capace di essere accolta dai popoli stranieri, senza che nell'interno fosse infeudata a nessun sacerdozio particolare, avendo Amenofi IV subordinato tutta la nuova gerarchia alla sua suprema autorità.

Questo carattere universalista sarebbe provato dal simbolo espressivo della nuova divinità cioè il disco raggiante, di intuitiva comprensione, e dalla teodicea relativa che lo descrive come l'essere buono e provvidente che dispensa calore e nutrimento a tutta la natura e agli uomini, non solo dell'Egitto, ma anche dei paesi stranieri, come si vede nel magnifico inno al disco solare dove Siri e Nubiani son nominati prima del popolo egiziano.

Ma l'ardita riforma quasi non sopravvisse all'ideatore: troppo essa era contraria allo spirito nazionale dell'Egitto, troppo avversava quella confederazione di divinità locali da cui il panteon era costituito, troppo si staccava dall'antica tradizione di cui il sacerdozio di Ammone, per quanto invadente, rappresentava la continuazione. Così prima ancora che la XVIII dinastia si spegnesse tra contese famigliari, il culto proscritto risorgeva potente, e un fiero anatema colpiva la memoria del riformatore e lo condannava a un oblio da cui soltanto ai giorni nostri il Lepsius l'ha tratto facendone conoscere il nome e l'opera.

La quale non fu inutile, perchè giovò a rilevare i culti particolari che furono poi più rispettati dal sacerdozio di Ammone dopo la sua contrastata vittoria.

9. Il tentativo di Amenofi IV – messa da parte la sua universalità e l'intento di fiaccare la potenza politica del sacerdozio di Ammone – era stato tradotto in pratica mettendo in opera quei medesimi elementi religiosi che formavano il substrato della religione egiziana e fornivano il materiale alla speculazione delle scuole teologiche. L'attività di queste accompagna lo sviluppo generale dell'Egitto e giunge, senza mai pervenire ad una sistemazione definitiva, fino al monoteismo della teologia eliopolitana, mediante un processo di classificazione delle varie divinità e l'unificazione di quelle

che rientrano nella medesima classe. Tra le varie scuole teologiche quella di Eliopoli, la capitale religiosa dell'Egitto, spinse più alto la sua speculazione e riuscì a disciplinare i vari dati che presentava la tradizione del popolo in un sistema ben definito, assorbendo le altre cosmogonie in guisa che ben poco si può dire di esse.

Secondo la scuola di Eliopoli in origine esistono solo il caos primordiale (Newnew) costituito dall'acqua, e Atum (ossia Rie) l'antico dio locale di Eliopoli, assunto all'ufficio di demiurgo. Atum per la propria forza creatrice genera una prima coppia: Show l'aria e Tfnet la pioggia, e una seconda: Gebeb la terra e Nowet il cielo. Quest'ultima giaceva strettamente unita. Show allora s'introduce tra i due e li separa lasciando Gebeb al di sotto e sollevando stabilmente su le sue braccia Nowet, il cielo, che rimase così piegata in arco e poggiata soltanto con la punta delle mani e dei piedi su la terra. Da Gebeb e Nowet nascono due coppie di figli: Seteh (Set) il deserto e Nebhotet (Neftis) la fauna: e poi Usire (Osiride) il Nilo fecondatore e Eset (Iside) la terra feconda. Questi ultimi rappresentano anche la prima coppia umana. Così in questo gruppo di nove divinità detto perciò l'« enneade » si ha una storia completa di tutta la creazione dal caos all'uomo [1]. Nel libro dell'adorazione di Rie che si trova scolpito in tutte le tombe reali e si riferisce alla dottrina di Eliopoli in una redazione più sviluppata, Rie crea il mondo in forza della sua parola creatrice che è lo strumento e l'agente efficace della sua potenza, ma oltre all'enneade sono menzionate altre forme divine di Rie in numero di settantacinque e il defunto ad ogni invocazione chiede di poter rientrare nella sostanza di lui, ciò che si avvicina assai al panteismo.

[1] Non è questa la sola enneade che si conosca, giacchè i testi delle piramidi ne menzionano altre due, che insieme con la nostra, costituiscono le tre dinastie divine anteriori a quella storica di Menes. Ma non sono facilmente decifrabili e non hanno l'importanza di quella da noi ricordata.

Su la cosmogonia eliopolitana si modellarono le altre cosmogonie locali con elementi tolti alla fantasia popolare [1].

I teologi di Mendes e Buto nel Delta davano alla loro cosmogonia un ambito più limitato e la incentravano tutta nelle due coppie Osiride e Iside, Set e Nefti. Osiride concepito sotto la forma del Nilo benefico (Onuphris) titolare di Busiris e Mendes è raffigurato da un pilastro misterioso, *ded*, di cui gli egittologi hanno dato le spiegazioni più strane.

Iside, la dea originaria di Buto, è personificazione della terra fecondata dal Nilo. L'unione dei due spiega la creazione dell'Egitto fertile, mentre l'esistenza del deserto che lo chiude dalle due parti è spiegata dall'altra coppia in cui Set è il re sterile del deserto sterile, la cui vita animale è dovuta alla forza fecondatrice di Osiride, donde la lotta tra i due raccontata dal mito.

A Hermopolis – la città sacra a Thout, il dio lunare dotto nella scrittura e quindi nella parola e, come dio lunare, nella misura del tempo, a cui nessun segreto era occulto – Thout medesimo era il centro di una cosmogonia in cui egli trae a vita l'universo, in forza della sua parola solo pronunziando con l'intonazione giusta e irresistibile: « Vieni a me ».

Anche le quattro divinità maschili che con le loro paredre e Thout costituiscono l'enneade ermopolitana, creano come il loro capo in forza della parola: uscite dalla bocca di Thout, fanno uscir dalla loro bocca il mondo organizzato.

10. Queste speculazioni teologiche in rotta verso un monoteismo che non raggiunsero mai, anche perchè non vollero mai liberarsi completamente dal politeismo tradizionale, non erano fatte per eccitar la divozione popolare la quale, come

[1] Vanno ricordati: l'uovo del mondo, fatto da un'oca o da un dio o modellato da Ptah, da cui sarebbe uscito Rie; - Ptah o Chnumu che modellano l'uomo con le proprie mani trattando l'argilla sul trespolo: - Rie che con i suoi raggi infuocati feconda la terra arida e deserta e vi fa pullular uomini, animali e piante; - le lacrime di Horo che producono gli uomini e quelle di altri dei che danno origine agli altri esseri con dualistica divisione tra produzione di cose buone e cose cattive.

in antico, continuò ad esercitar le medesime pratiche verso divinità più piccine e più accessibili. Tra queste popolarissimo è *Bes*, dalla figura nana e quasi scimmiesca, sovente in posa di danzatore, abile nell'allontanare i pericoli specialmente di magia e di incantesimi, originario dei paesi dell'incenso e dei profumi (il Petrie lo fa venire dal Sudan) e per questo in onore presso le donne egiziane ed effigiato nei loro oggetti di teletta. Seguono *Tueris* « la grande » rappresentata come un ippopotamo femmina, protettrice speciale dei fanciulli; *Enhuret* « portatore del cielo » che combatte sul suo carro e vince le bestie feroci; *Nefertem*, figlio di Ptah e Sachmet, forse protettore della vegetazione, come indicherebbe il fiore che ha sul capo; *Iimhotep* antico savio deificato, patrono degli scribi; e tutta la generazione di quei nani contraffatti detti Pateci.

E tutto questo senza contar gli animali sacri, leoni, tori, scimmie, arieti, serpenti, pesci, sparvieri, che concepiti come geni dimoravano un po' da per tutto nei pressi delle case, su gli alberi, nell'aridità del deserto: le divinità che presiedevano ad alcuni fenomeni particolari della vita: *Meshenet* alla nascita, *Ernenutet* all'allattamento, le sette *Hathor* alle sorti della vita, *Nepreiet* alla spiga matura.

11. Lo sviluppo dell'Egitto doveva portar con sè anche l'introduzione di divinità straniere. Alcune furono importate dai soldati che tornavano dalle conquiste di Palestina, Fenicia e Siria e dai mercanti che vi trafficavano: come *Baal*, di provenienza siriaca, identificato con Set e concepito come dio della guerra, *Reshef* pure dio guerriero, *Astarte*, *Qedesh* « la santa » a cavallo a un leone, che sembra di provenienza hittita, come *'Anath* altra divinità bellica montata sul carro di guerra, *Sutek* dio degli Hyksos in figura di Baal che ebbe nel Delta un culto ufficiale; e poi gli dei provenienti dalla Nubia *Dedwen*, *Satiet*, *Anuqet*.

12. Allato a queste divinità sopraterrene va nominata una divinità vivente per cui l'Egiziano ebbe ognora un culto profondo: il faraone. Se gli dei veri sono « gli dei dei grandi », egli è « il dio buono »; egli è il sole che « si leva » al suo mostrarsi in pubblico e « tramonta » quando muore, che ha per palazzo « l'orizzonte ».

Suo diadema è come per il sole, l'*uraeus* che annienta i suoi nemici. Egli si riannoda direttamente alle dinastie divine, che hanno nei primi tempi governato l'Egitto, in quanto è figlio di Rie, dal dio stesso generato quando si appressa alla regina sotto le sembianze dello sposo. La sua nascita è quindi, in fondo, una rinascita di Horo. Tale origine divina egli la tien consegnata nel nome che sempre attesta la parentela divina e nel cartello reale che nella sua forma ellittica esprime l'estensione dei domini di Rie; anzi il protocollo mostra un processo continuo di divinizzazione nei nomi dei sovrani d'Egitto. Il padre e i fratelli del re sono dei, egli poi è « Horo signore del palazzo », è il primo a tributar il culto alla divinità e cerimonie speciali precedono la sua intronizzazione. L'augurio ufficiale del suo protocollo è « viva, prosperi, sia sano » e nelle figurazioni egli, come gli dei, porta in mano il segno della vita e della forza.

Perfino le sue insegne e i suoi attributi vengono divinizzati, specialmente le due corone fatte segno di offerte speciali per parte di un sacerdote. Alla morte del faraone segue l'apoteosi, perchè egli va a raggiungere il sole da cui è uscito.

13. Il nuovo impero fu l'età aurea della civiltà egizia. Con la XX dinastia comincia un'epoca di divisione interna e di frazionamento dell'Egitto a cui segue l'occupazione straniera degli Etiopi, dei Persiani a due riprese, dei Greci e dei Romani. La capitale non è più Tebe, ma Tanis, Bubastis, Sais: e sebbene la salita al trono di Psammetico fondatore della XXVI dinastia valga a far risorgere per un poco la fortuna del paese, la sorte del medesimo è ormai fissata.

A queste vicende della politica fanno riscontro quelle della religione in cui si notano alcuni fatti caratteristici:

1. L'innalzamento delle divinità titolari delle varie capitali temporanee del regno: *Bastet* la dea a testa di gatta, menzionata fin dall'epoca delle piramidi, ma ch'ebbe popolarità, feste e amuleti quando il principe libico Sheshonq I, il biblico Shishak (c. 950 a. C.), s'impadronì del regno e pose

la capitale a Bubastis; *Neit* di origine libica nota fin dalla prima dinastia, ma posta meglio in luce quando Psammetico (655 a. C.) fissando la capitale a Sais la innalzò al rango di divinità ufficiale.

2. Il culto di Ammone sopravvive alla fortuna della sua città e penetra e si diffonde dal sovrano al popolo, in tutte le azioni e circostanze della vita. Ammone è il re divino di Tebe che governa per mezzo degli oracoli, vigila il paese, regola i testamenti, presiede alle mansioni di grazia e di giustizia nella vita civile del suo paese. Tutto ciò per l'organo del sacerdozio tebano che con questa forma di teocrazia indebolisce fino alla rovina le forze morali del popolo.

3. Si nota in questa triste epoca un risveglio entusiastico per la religione del passato, specialmente di quelle dinastie che hanno fatto le piramidi e posto le fondamenta della grandezza ormai perduta dell'Egitto: ne deriva quindi un rinfocolamento della pietà, che invade tutte le forme della vita egizia anche nelle guise meno intelligenti e si traduce specialmente nella venerazione delle divinità a forma animalesca, primo tra tutte il bue Apis di cui Psammetico fece rinnovare il tempio. In tutti i distretti egizi avviene una uniforme diffusione di quest'ondata di pietà meschina, rigida osservatrice delle norme relative alle feste, carica di prescrizioni rituali per i sacerdoti, desiderosa di isolarsi religiosamente da tutto ciò che non porti l'impronta dell'Egitto più antico. Sicchè quando Erodoto intorno al 447 a. C. visitò il paese, potè definire gli Egiziani come i più religiosi tra gli uomini ed assistere a feste e sacrifizi innumerevoli con un misto di venerazione e di compatimento per la loro pietà rigidamente chiusa a tutte le correnti del presente e stretta nelle memorie del passato come le mummie nelle bende coperte degli antichi testi sacri.

14. L'epoca greco-romana si distingue per un'infiltrazione dell'elemento ellenico sia nella vita commerciale e cittadina specialmente in alcune città, come Alessandria, Naucratis e altre del Delta, sia nella religione medesima, pur così gelosa custode delle sue tradizionali prerogative. Coloro che in quest'epoca governano l'Egitto, siano essi i generali successori del Macedone oppure i Romani, hanno sempre l'accorgimento politico, edotti forse dalla reazione provocata dalle intemperanze religiose di Cambise, di solleticar la potentissima casta sacerdotale la quale diviene così l'intermediaria tra il governo e il popolo. I nuovi padroni si diportano verso le vecchie divinità alla maniera dei passati faraoni, edificando nuovi splendidi templi (di Denderah, di Edfu, di Ombos, di File), prendendo parte alle cerimonie del culto, adattandosi insomma a quanto rispecchia l'antico ordine di idee religiose. Ma non ostante questo assoluto rispetto al passato, una infiltrazione di nuovi elementi non poteva non verificarsi. Manetone, sacerdote egizio di Sebennytos nel Delta, fornito di cultura greca, s'incarica di preparare su base storica il connubio fra i due elementi greco ed egizio e scrive una storia religiosa e politica del suo paese dedicata a Tolemeo Filadelfo.

La prima divinità che uscì da questa fusione fu Serapide *(User-hap)* dio sorto secondo Bouché Leclercq dalla necessità di dare un'espressione religiosa di fondo egizio e di figura greca a tipo di Asklepios alla nuova popolazione formatasi nel territorio del Delta specialmente in Alessandria. L'abile Tolomeo aveva veduto in sogno la nuova divinità, che è in fondo l'antico Osiride, il più vitale degli dei egizi, nella forma sotto la quale era adorato a Menfi, città che godeva di grande prestigio religioso. Come Osiride anche le due altre divinità della triade popolarissima assunsero vesti greche: Iside rappresentata sotto la forma di Afrodite conservando i distintivi egiziani più caratteristici, specialmente il sistro, viene concepita sotto l'aspetto di nutrice con il piccolo Horo, che allatta amorosamente, tra le braccia; Horo stesso è rappresentato più spesso come un fanciullino *Har-pe-hrat*, Harpocrate, che si succia il dito, o seduto, o in piedi, o itifallico come Min, o fornito di un vaso con il quale distribuisce doni agli uomini, o in groppa all'ariete o all'oca (Ammone), o nella barca, o sul fiore di loto (Rie). Questo piccolo dio effigiato in un numero stragrande di copie è la delizia della religione popolare.

La divozione per gli dei animaleschi è sempre in aumento,

con grande stupore di Strabone che visitò l' Egitto verso l' epoca di Augusto. Nè mancano nuove divinità straniere rese più o meno egizie: Zeus, Artemide, Afrodite, Dioniso, Eracle e Priapo, mentre avviene presso gli Egiziani stessi l' identificazione di alcuni dei del loro panteon con quelli greci specialmente mortuari: Serapide-Plutone, Thout-Hermes.

15. L' espansione egiziana prima, la suggestione che dava la sua ieratica civiltà poi, provocarono una diffusione delle divinità egizie fuori del loro paese di origine.

1. In Palestina e in Fenicia durante la conquista egiziana fu fondato un tempio ad Ammone; prova delle relazioni molteplici tra questi paesi e l' Egitto.

2. Nell' oasi del Sahara in mezzo ai Libi fu fondato l' oracolo di Ammone che Alessandro visitò e dove fu salutato, dal sacerdote, come figlio del dio alla pari dei faraoni.

3. Nell' Etiopia e nella Nubia la religione egizia piantò radici più profonde, perchè la dominazione politica vi si fece sentire più diuturna e più efficace, data anche la distanza di civiltà che separava i conquistatori dai Negri soggiogati. Gli Egiziani v' introdussero le grandi divinità del regno: Ammone, Ptah, Rie, Iside, Hathor, Osiride, Anubi, Nefti e vi fecero grandiose costruzioni, come il tempio di Abusimbel scavato interamente nella roccia, il santuario di Ammone a Napata. Questa religione si radicò fortemente nel paese tanto che i re nubiani si fecero poi vindici dell' ortodossia contro i faraoni, e vi si mantenne per lungo tempo anche quando tutto l' Egitto aveva già ceduto al cristianesimo. Solo al tempo di Giustiniano fu ordinata la chiusura del tempio di File sul confine tra Etiopia ed Egitto dove, in forza di un trattato, i popoli della Nubia potevano recarsi a venerare l' immagine di Iside.

4. Nel mondo greco-romano le divinità dell' Egitto vennero tenute in grande considerazione, specialmente durante i primi secoli dell' impero, quando l' antica fede non bastava più e la nuova non si era ancora imposta. Ma di ciò sarà detto a suo luogo.

16. Gli dei degli Egiziani abitano nei templi che sono, in senso rigoroso, la loro casa. Ma prima che fossero loro donate dai grandi faraoni costruttori le splendide dimore che ancora formano l' ammirazione del mondo, gli dei abitarono in case più umili, in povere capanne intrecciate di vimini, chiuse da una palizzata e distinte all' entrata da due pali con le insegne della tribù e l' emblema del dio. E quando la pietra fu sostituita al legno si ebbe una sala aperta ai due lati opposti, in mezzo alla quale era il simulacro del dio che i sacerdoti portavano in processione uscendo da una porta e rientrando dall' altra.

L' ultima evoluzione del tipo è quella che si vede nelle grandi costruzioni di Luxor, Carnac, Edfu e che consiste essenzialmente: *a)* in un cortile aperto circondato da colonne, specie di atrio; *b)* in una sala il cui tetto è sorretto da colonne (ipostila); *c)* nel santuario che contiene l' immagine del dio. Come elementi accessori vanno considerati: *d)* le sfingi che fiancheggiano la via del tempio e i due obelischi davanti all' ingresso dell' atrio; *e)* le celle che circondano il santuario, adibite ad uso di abitazione e di deposito. La luce e l' altezza vanno degradando dalla parte meno sacra alla più sacra, sicchè il santuario è più basso dell' atrio e sta nell' oscurità perfetta. Le pareti interne del tempio rappresentano cerimonie relative al culto del dio, quelle esterne le imprese gloriose del re. Il tutto è circondato da un muro che lo isola dal contatto del mondo impuro di case, di vie e di uomini in mezzo a cui il tempio si trova [1].

Il dio nel tempio deve essere servito come il re nel suo palazzo, e i suoi ministri naturali sono innanzi tutto il faraone, figlio degli dei, poi per sua delegazione – essendo materialmente e moralmente impossibile ch' egli provveda perso-

---

[1] Da questo tipo ordinario si allontanano quelli costruiti dai re della V dinastia: una grande corte scoperta in fondo alla quale, su di una possente costruzione a forma di piramide tronca, si innalza un obelisco, considerato come la sede del dio. Innanzi a questo l' altare sul quale le cerimonie del culto venivano compite a cielo aperto. Celebre esempio ne è quello di Abu Gurab.

nalmente al culto di tutti i templi dell'Egitto e conosca le rubriche di tutti i rituali - i sacerdoti, i quali infatti si presentano al dio e parlano in nome del re. Essi formano una gerarchia. V'è un sommo sacerdote, accompagnato da sacerdoti subalterni, alcuni dei quali rappresentano il personale fisso del tempio, altri in numero di nove, suddivisi in squadre di tre, sono per il servizio periodico.

Questi subalterni hanno nomi diversi secondo le mansioni: v'è il *herei-heb,* il lettore del tempio; il *weeb* « puro »; il *sem,* che dichiara la purità del sangue delle vittime.

I capi del sacerdozio hanno alcuni titoli speciali relativi alla divinità che servono: « colui che apre la porta del cielo » a Tebe; « il grande della vista » a Eliopoli.

La vita del sacerdozio è regolata da minutissime cerimonie da compiere nel tempio e su se stessi, cerimonie che Erodoto ricorda. Gl'indumenti sono semplicissimi e succinti e tali rimasero anche nei tempi dello splendore: una pelle di pantera su le spalle, una treccia di capelli su l'orecchia destra, talvolta una lunga barba posticcia a foggia di coda, sospesa al mento. V'erano anche sacerdotesse sia per il culto delle dee sia per rendere più solenni le funzioni religiose.

Due specie di culto prestavano gli Egiziani alle loro divinità: uno giornaliero e uno in occasione delle varie feste. Il loro calendario ne segnava parecchie: i giorni di nascita dei vari dei, o di qualche loro vittoria contro i nemici; le ricorrenze dell'anno solare, come il solstizio d'inverno che apriva un periodo festivo di trentasei giorni, diciotto dedicati a Osiride, il sole che muore, e diciotto a Horo, il sole che nasce; il primo giorno dell'anno, la festa dei morti (wag) con grandi luminarie, ecc.

17. Le cerimonie del culto giornaliero avevano origine dall'idea che il dio dovesse ogni giorno esser vestito, alimentato, venerato dai suoi famigliari, come il re nel suo palazzo e a simiglianza del piissimo Horo che avea devotamente curato il corpo di suo padre Osiride e ne aveva procurato la risurrezione e la vita sopraterrena. Per questo tutte le invocazioni e le formule stereotipate, sovente fredde e incomprensibili, che accompagnano i vari atti del cerimoniale, considerano il dio come un Osiride e l'ufficiante come un personificatore di Horo.

Il sacerdote, dopo le debite purificazioni, entra nel santuario e lo purifica mediante l'arcaica accensione del fuoco dalla silice, accensione che dirada le tenebre del luogo e fuga i cattivi spiriti che vi si celano. Poi fa fumigazioni d'incenso e si avvia alla porta del tabernacolo che racchiude la statua del dio, toglie la striscia di papiro sigillata con argilla, pronunziando una formula ad ogni operazione, rimove il paletto e apre prostrandosi immediatamente ventre a terra per la presenza del dio. Il quale si presenta come una statuetta di legno dorato con incrostazioni di metalli e pietre preziose e con le articolazioni mobili. Il sacerdote unge la statua di olio e miele, l'abbraccia, esce dal santuario rientrando con le offerte che servono per l'alimentazione quotidiana del dio, poi (ma questo nei tempi posteriori) innalza verso di lui la statuetta di *Me' 'et* dea della verità, quasi a significare che da lui si deriva l'armonia e l'equilibrio dell'universo. Segue l'addobbamento del dio che, come un Osiride, cioè come un defunto, viene ravvolto in bende e richiuso nel tabernacolo che si suggella con argilla, per ricominciar il giorno appresso la medesima cerimonia.

Se il dio era invece un animale vivo, v'erano, a custodirlo, norme particolari secondo la sua specie.

Ma anche al popolo che con tanta fede partecipava al culto era concesso di rimirar la faccia del dio e questo avveniva nelle grandi processioni organizzate nelle varie solennità. Anzi il punto culminante di queste consisteva appunto nel fatto che il popolo in quel giorno « contemplava la bellezza del suo signore ».

Il dio tolto dal tabernacolo e collocato su di una macchina, generalmente a forma di barca, veniva esposto fuori del tempio e talvolta lo si recava a far visita al titolare di qualche tempio vicino, quando la leggenda li ravvicinava. Se per recarvisi bisognava traversare il fiume, la macchina veniva posta in una vera barca di proprietà del tempio e navigava sul Nilo, mentre sacerdoti e popolo l'accompagna-

vano dalla sponda, tra danze, cantici, fumo d'incensi, in un fulgore di colori e di luci che stupirono Erodoto.

Le luminarie eran la caratteristica ordinaria di queste feste.

Nelle grandi occasioni il re stesso funge da sacerdote e talvolta diviene egli stesso oggetto di culto come nella festa *Sed*, il giubileo [1], in cui il faraone uscendo dal suo santuario particolare, sale ad un padiglione aperto ai quattro lati e vi si asside in veste di Osiride, poi si reca dalla divinità principale del tempio, ricevuto all'entrare da un nume ch'egli abbraccia, mentre Thout gli assegna un numero infinito d'anni di regno. Di lì passa nella sala da mangiare adorna di statue degli dei tra cui la sua, ch'egli stesso adora riconoscendo così da sè la propria divinità.

A tutte le feste religiose si provvedeva con le rendite del tempio che i re cercavano sempre di aumentare, specialmente quando la divinità li aveva condotti alla vittoria. Avvenne quindi, col tempo, massime sotto il nuovo impero, che l'amministrazione dei beni di un tempio fosse cosa assai complicata richiedente un grande numero di funzionari il cui capo, ch'era il sommo sacerdote, venne quindi ad assumere una potenza economica e politica di prim'ordine.

Il sentimento della pietà religiosa accompagnava l'Egiziano anche tra le pareti domestiche. Oltre al sacrifizio agli antenati offerto dal rappresentante della famiglia e alle cerimonie dei vari stadi della vita, gli Egiziani avevano tutto un emporio di statuette, oggetti di devozione, amuleti in figura di Bes, Tueris, Ernenutet, Horo, Harpocrate, Iside, ecc. e tenevano grande conto dei giorni fasti e nefasti.

18. Tra le varie forme di sacrifizio quella che gli Egiziani hanno più spesso offerto alla divinità è la forma del sacrifizio-dono, sia che volessero con quello riconoscere il dominio degli dei su le cose, sia che volessero alimentarli o placarli e renderseli favorevoli.

[1] Per il Naville la festa Sed è quella dell'indizione in cui cadeva il pagamento delle imposte, la principale delle quali era quella religiosa.

La più grossolana tra le forme di sacrifizio-dono diretto ad alimentar la divinità è quella del toro catturato in maniera ieratica, legato per i piedi e ucciso dal sacerdote con il coltello di pietra. Il *sem* verificava la purità rituale della vittima che veniva squartata, dopo che le si erano tolti il cuore e i visceri. La coscia era scelta quale pingue offerta alla divinità, il resto veniva distribuito agli assistenti. Quest'immolazione della vittima animale può avere in un certo momento sostituito quella umana: giacchè è innegabile che in Egitto si sia un tempo usato il sacrifizio umano, specialmente di prigionieri di guerra. Lo prova Amenofi II che si vanta di aver sacrificato a suo padre e dio Ammone sette capi Siri dopo la vittoria e il mito dell'istituzione dei sacrifizi fatta da Rie dopo la distruzione di tanta parte dell'umanità: egli perdona ai superstiti purchè gl'immolino sacrifizi i quali così vengono a significare e a supplire tutto ciò che la vittima umana significava e suppliva.

Questo valore di vita riposto nell'immolazione è evidente soprattutto nel culto dei morti di cui sarà detto più oltre, dal quale si ricava chiaramente che i sacrifizi fatti su la tomba del defunto servono a dare ad esso quella vita che gli è venuta a mancare.

Non è escluso, anzi è conforme ai risultati dell'etnografia comparata, che il sacrificio abbia avuto in Egitto anche un valore di comunione nel senso che i partecipanti al banchetto della vittima immolata vengano ad incorporarsi quelle medesime qualità che la vittima aveva e che la solennità religiosa vuole esprimere. Ma nei tempi posteriori essa viene interamente consumata dal fuoco.

19. Il lato della religione egizia che più colpisce lo studioso per la sua originalità è senza dubbio la grande importanza data ai riti funerari e lo sviluppo delle credenze intorno alla vita ultramondana: nessun popolo ha lasciato più abbondanti e più insigni monumenti di archeologia funeraria. I documenti che c'informano intorno all'idea che gli Egizi si facevano dell'altra vita sono:

1. I testi delle piramidi, lunghe iscrizioni incise

su le piramidi dell'antico impero, specie di collana di antichi testi ad uso del defunto, che rimontano ad epoca remotissima.

2. Il libro dei morti che contiene una serie di sentenze risalenti a epoche diverse e solite a collocarsi, sotto il nuovo impero, accanto al cadavere, perchè se ne giovasse nel viaggio ultramondano.

Dai quali documenti si ricava che a costituir l'individuo umano gli Egiziani facevano concorrere vari elementi non ben chiari e definibili. Tra essi il più importante è il *koi*, il soffio vitale, perfettamente uguale all'uomo e suo *doppio*, che fugge via quando l'individuo rende l'ultimo respiro, ma che essendo fatto per abitare nel corpo, s'interessa sempre al medesimo e va girando attorno alla sepoltura nella quale ama ritrovarlo nella stessa condizione in cui lo ha lasciato. V'è poi l'anima *bai*, capace di assumere tutte le forme, ma preferibilmente quella di uccello.

Importava pertanto sopra ogni cosa conservare intatto il cadavere e fornirlo di tutti quei mezzi che rendessero agevole al *koi* la sua entrata presso il corpo. Così si spiegano i processi complicati dell'imbalsamazione e della sepoltura. Ma ai primordi della civiltà egizia, come dimostrano i recenti scavi nelle necropoli preistoriche, il defunto veniva inumato coricato su di un fianco nella solita posizione ripiegata, con accanto i poveri utensili in uso nell'età litiche e le provviste di cibo e bevanda, in realtà o in effigie, che si ritenevano necessarie al sostentamento della vita ultramondana.

Ma la naturale evoluzione dello spirito doveva condurre gli Egiziani a specular intorno al luogo nel quale l'anima s'intratteneva nell'altra vita.

E allora immaginarono che il regno dei morti stesse in quella regione oscura che il sole percorreva dopo il tramonto, sì che *Amenti* « Occidente » si chiamò per antonomasia il regno dei morti e « quei dell'Occidente » i defunti. Il morto perveniva nella sua nuova dimora nella barca del sole (Rie) sotto la cui protezione può vincere tutti gli ostacoli e bearsi della sua vicinanza.

Poi sotto il nuovo impero, quando la teologia del sole si sviluppò per l'influenza dominatrice di Amon-Rie, queste

idee si determinarono con maggior precisione. Tutta la vita del sole consiste nel suo viaggio diurno o notturno: dinanzi ad ogni porta delle dodici ore notturne deve vincere la resistenza che ivi gli viene opposta e la sua visita in ognuna delle dodici regioni è oggetto di grande piacere per coloro che le abitano. In ogni regione v'è una città e un dio per sovrano. I due libri che giovano di guida magica al defunto in questo viaggio in cui bisogna ben conoscere le norme per sventare le insidie, sono i due già citati: il libro di ciò che è nel Dêet che descrive le dodici regioni, ciò che vi si trova e le sorprese che si preparano al viaggio del defunto; e il libro delle porte che è in fondo una riproduzione del primo e descrive i baluardi che si drizzano tra i confini delle ore, i mostri che sono a guardarli e i mezzi per vincerli.

Ma lo sviluppo del mito osiriano quale è stato tracciato più sopra, doveva naturalmente invadere il campo dell'oltretomba per quella parte che si riferisce ad Osiride defunto e fare di questo il prototipo dei morti. Così il processo di sua imbalsamazione cui avevano assistito Iside, Nefti e Thout divenne il modello della sepoltura di ogni pio Egiziano, e ciò tanto più volentieri in quanto nella sua leggenda era contenuta la promessa e la speranza della risurrezione. Come Osiride per le preghiere della fedele Iside, per le cure da Thout e da Horo prodigate agli sparsi brandelli del suo corpo, potè veder ritornato a lui il suo *koi* e fu assunto nel concilio degli dei, così il defunto, se su di lui saranno celebrati i riti, a simiglianza del suo grande protettore potrà trionfar de' suoi nemici e vivere una vita nuova e felice per l'appunto in quei campi di Ie'lew « campi di giunchi » che la fantasia aveva raffigurato a immagine e somiglianza dell'Egitto con i canali d'irrigazione, le inondazioni fecondatrici, i campi verdeggianti che i morti stessi debbono lavorare o da sè o per opera dei propri servi, come fanno i vivi giù nella valle del Nilo.

E affinchè nulla potesse impedire al defunto il conseguimento di questo paradiso egiziano, un formulario magico, che si trova già in piccola parte nei testi delle Piramidi e in maggior ampiezza nel Libro dei morti, fornisce le preghiere e gli scongiuri adatti perchè il morto non perda la nozione

della propria identità dimenticando il suo nome; non perda il cuore, la bocca, la testa, non cada in putrefazione, non gli manchi il mangiare e il bere e sia così costretto a ingollar i propri escrementi e la propria urina. Ma accanto a tali preoccupazioni superstiziose, frutto dell'animismo popolare, si trova nell'elaborazione di questo mito un elemento più recente e più morale, che s'ispira al grande mito osiriano e consiste nel giudizio di Osiride.

Anche il defunto deve comparire in una grande sala nella quale troneggia Osiride, avanti a cui sono il simbolo di Anubi, i quattro figli di Horo e la grande bilancia che ha in uno dei piattelli una piuma simbolo della Verità, mentre nell'altro deve esser posto il cuore del giudicando.

In alto siedono i quarantadue giudici, tanti quanti i nômi dell'Egitto. Il morto pronunzia avanti al consesso una duplice confessione negativa in cui protesta la sua innocenza (1ª) e invoca una divinità speciale ad ogni negazione (2ª) (1). L'elenco delle colpe artificialmente estese mediante il ripetersi di formule generiche raggiunge il numero di quarantadue, che è quello dei giudici. Segue la pesatura del cuore cui presiedono Horo e Anubi mentre Thout, lo scriba degli dei registra il risultato. I morti giustificati entrano nel regno di Osiride, gli altri subiscono un castigo: ma non è possibile dir di più, perchè la dottrina egizia su le pene e le ricompense non è molto chiara.

20. A queste idee intorno allo stato dell'anima dopo morte corrispondevano i riti della sepoltura, che ne accompagnano lo svolgimento.

Nell'epoca più antica, com'è stato accennato, non si conosceva alcun processo di conservazione del cadavere, ma lo

(1) Esempio della prima confessione: «Io non ho mai commesso peccato contro gli uomini.... non ho affamato nessuno, non ho fatto piangere, non ho ucciso, ecc.».

Esempio della seconda confessione: «O gran camminatore di Eliopoli, io non ho commesso peccato! O narice di Hermopolis, io non ho ingannato, ecc.».

s'inumava nella posizione comune ai neolitici, oppure si lasciava seccare il cadavere al sole cocente dell'Egitto, o lo si avviluppava nel cuoio per poi deporlo o nella terra o in una buca della roccia, ricoperto di sassi, per tenerlo al coperto dagli sciacalli. Quanto alle tombe, il tipo più antico che ci sia dato esaminare è quello di Nagada, grande tomba a camera nella quale si vuole seppellito Menes. Possente costruzione rettangolare in forma di fortezza con le pareti oblique verso il centro, costituita da cinque celle in fila, di cui quella centrale più vasta è la camera sepolcrale, mentre le altre son destinate a contener le provvigioni e gli utensili per il defunto.

Questo tipo di tomba, adottato da principio dai re e poi dalle famiglie nobili, è detto ora *mastaba*. La sua disposizione si venne, col tempo, meglio fissando, fino ad aver come parte essenziale una camera che si può considerar come la sala di ricevimento del koi, dove i parenti e i sacerdoti celebrano i sacrifizi nei giorni opportuni (1), e dove son disposte intorno intorno statue e rappresentazioni del defunto in atti che dovranno conferirgli salute, figurazioni di alimenti, e nel mezzo una tavola di pietra per le offerte.

La mummia giace, sotto questa camera o cappella, nella profondità del suolo; vi si può accedere attraverso un foro praticato sul tetto del mastaba e ricoperto di rottami appena calata la mummia, affinchè non fosse possibile violarla. Una celletta minuscola, detta ora *serdab*, praticata a fianco della cappella e in comunicazione con questa per uno stretto orificio, contiene statue del cadavere, e permette al koi di godere delle offerte e dei profumi bruciati nella camera funebre. L'orientazione del mastaba era rituale con la porta a levante, in modo che chi entrava a sacrificare si trovava col viso volto ad occidente, direzione nella quale il morto si era allontanato per entrar nel regno di Osiride. La piramide, o tomba

(1) Sovente invece che nella cappella funeraria, i sacrifizi si facevano innanzi ad una falsa porta collocata sempre nel muro esterno di levante, in modo che i sacrificanti guardavano verso la regione d'occidente dalla quale il defunto s'immaginava presentarsi a godere delle offerte dei parenti.

reale non è che una forma ulteriore del mastaba completata nell'altezza e nello spessore, ma conservante nell'interno l'antica disposizione, all'infuori della cappella funeraria che, per ragioni di comodità non potendo esser praticata nel corpo della piramide, venne trasformata in tempio funerario dipendente dalla medesima.

La solennità delle sepolture – di cui i faraoni davano l'esempio più visibile e duraturo costruendosi le grandiose piramidi – fu ambizione universale degli Egiziani, sì che tutti vollero, sotto il nuovo impero, anche se appartenenti alle classi medie ed infime, le loro tombe a mastaba o a piccola piramide. I re e i nobili allora preferirono tagliarle nella roccia adattando gli antichi elementi alla nuova costruzione; un corridoio che immetteva nella cappella funeraria in mezzo alla quale riposava il sarcofago, su le pareti disegni e testi relativi al regno dei morti.

Intorno alle tombe dei re, specialmente alle piramidi, si disponevano quelle dei nobili, che facevano loro corona come in vita, tutte orientate da levante verso ponente e situate ad ovest della città. Molti pii Egiziani amavano farsi seppellire ad Abido, la città santa di Osiride dove era conservato il suo capo, e ciò non potendo, si contentavano almeno di farvi un pellegrinaggio in vita e di consecrar una pietra presso il santuario del dio.

Dopo i tempi più antichi, il modo di sepoltura più universalmente in voga fu la mummificazione che partiva dal concetto di far trovare al koi, nel migliore stato possibile di conservazione, il corpo sua antica dimora. Questo processo fu, dopo lo sviluppo della religione osiriana, riannodato a quello che Horo e Thout fecero subire ai resti mortali di Osiride.

Per meglio conservare il cadavere ne venivano estratti i visceri, secondo l'insegnamento di Anubi e messi in quattro *canopi*, sotto la protezione dei quattro figli di Horo raffigurati sui coperchi. Essi erano nati dai fiori di loto per opera magica di Iside, e avevano un tempo provveduto alla fame di Osiride. Si trattava la salma col natro e l'asfalto, si involgeva in bende di tela, le si apponeva sul volto una maschera di lino e stucco che conservasse i sembianti e la si coricava in

posizione di dormire sul fianco sinistro, avvertendo di praticar su la cassa in direzione del viso due occhi, affinchè il morto potesse vedere il sole e nell'interno una porta per l'uscita. All'esterno poi iscrizioni con preghiere ad Anubi, Osiride, Gebeb, Nowet, Iside, Nefti e ai quattro figli di Horo, perchè avessero in benigna custodia il defunto. Una barca non mancava mai nel corredo delle cose a questo necessarie.

Sotto il nuovo impero tutti questi riti assumono uno sviluppo maggiore: la cassa della salma prende essa stessa forma di mummia, le rappresentazioni della vita terrestre relative al defunto si moltiplicano su le pareti della cappella funeraria, le statue del morto e le figurine, dette *ushebti* « rispondenti », che sono i suoi servitori specialmente per le mansioni agricole del regno osiriano, si trovano in numero esagerato insieme con gli amuleti utili nelle contingenze del viaggio, specialmente lo scarabeo del cuore che deve testimoniare a favore del defunto avanti al tribunale di Osiride. I testi venerabili delle piramidi e del libro dei morti sono messi tra le mani dei defunti o tra le bende della fasciatura e ad essi se ne aggiungono altri: le lamentazioni di Iside e Nefti, il libro della respirazione, la litania di Sokari, il libro della vittoria contro Apopi. Rappresentazioni del mito osiriano sono disegnate su le tombe con l'intento magico di procurar al defunto la risurrezione a somiglianza di Osiride.

Le cerimonie del culto funerario erano simili a quelle del giornaliero, tanto che il Moret ha fatto di quest'ultimo una imitazione del primo. Il sem, sacerdote principale di questa cerimonia, avviluppato di bende giace come un morto presso la tomba. Tre persone si avanzano, incensano e aspergono d'acqua la cappella, indi svegliano il sem. Questi si leva con una mossa rituale e si unisce agli altri, rappresentando in tal guisa, tutti e quattro, i figli di Horo che presero cura di Osiride. Poi il sem si avanza in persona di Horo venuto a trovare suo padre Osiride (il defunto) e a portargli, come nel mito, l'offerta del suo occhio, rappresentato qui dalla coscia del bue che frattanto viene immolato. Ma affinchè il morto possa gustar l'offerta, bisogna che gli siano aperti la bocca e gli occhi, ciò che il sacerdote fa con diverse cerimonie. Se-

guono incensamenti e l'offerta delle vivande fatta con formulario lungo e noioso.

Tutto questo cerimoniale richiedeva una forte spesa e perciò ingenti lasciti venivan legati alle tombe per la custodia e l'officiatura, con scongiuri terribili contro chi avesse osato stornar ad altro uso le somme destinate alla pietà dei defunti.

21. Le pratiche mortuarie ora accennate forniscono esse sole un documento di prim' ordine per dimostrar quanta parte avesse la magia nella vita religiosa degli Egiziani.

La magia che si trova in Egitto tende sempre sotto i suoi aspetti più variati ad affermar da parte dei vivi: 1. un potere su le cose; 2. una costrizione della volontà degli dei; 3. una garanzia provvidente per la vita ultramondana.

I testi, anche i più antichi, attestano il potere occulto dell'uomo «che sa leggere il libro degli dei», il herei-heb. Vi si leggono apostrofi alle malattie, perchè diventino impotenti e non si appressino all'individuo; apostrofi alle ombre malefiche dei morti e agli spiriti malvagi, affinchè non osino nuocere al mondo dei vivi: apostrofi agli animali più pericolosi, serpenti, scorpioni, coccodrilli, affinchè non facciano male a quelle persone che ricorrono alla virtù del mago. Talvolta a maggior garanzia di successo sono evocate in aiuto quelle divinità che hanno un potere specifico contro la cosa da scongiurare. Nè ciò deve recar meraviglia, perchè il mago egiziano, specialmente se conosce il nome, in cui è racchiusa l'essenza intima dell'individuo, può avere un potere irresistibile, tanto da incatenar al suo volere Set, Osiride, Anubi e perfino Thout che pure è il patrono della magia.

La difficoltà sta nel conoscere questo nome: la leggenda, che segue, dell'astuzia di Iside in danno di Rie, c'illumina sia su la potenza del nome, sia su l'importanza che gli Egiziani annettevano alla conoscenza del medesimo.

Quando Rie dimorava su la terra e regnava su gli dei e su gli uomini, era venuto a tale vecchiaia che la bava gli colava dalle labbra. Iside allora, la intelligentissima, con un impasto di questa bava e di terra foggiò un verme che morse il vecchio dio durante la sua quotidiana passeggiata. La

stretta era avvelenata. Iside, chiamata, offre al dio di guarirlo dalla ferita mortale, purchè voglia rivelargli il suo nome. Rie cerca eludere la richiesta precisa diffondendosi a parlare delle sue qualità e de' suoi poteri, ma Iside non si appaga e il veleno continua il suo effetto letale, mentre essa gli osserva che «l'uomo il cui nome è pronunciato resta vivente». Allora finalmente Rie si decide a rivelarlo, facendosi però dichiarare che lo avrebbe celato a tutti salvo che ad Horo.

Tale affermazione del potere magico anche nel mondo degli dei non deve meravigliare, data la concezione che gli Egiziani avevano della divinità. Erano gli dei tanto simili agli uomini da aver bisogno, per mantenersi in forze e in immortalità, di bere un filtro magico , il *sa'*, di cui anche il re e una classe particolare di sacerdoti, gustava dopo una speciale iniziazione.

Tutto quel che si riannoda al culto dei morti porta anch'esso un'impronta magica del più alto interesse. Le rappresentazioni alimentari su le pareti delle tombe, le statuette *ushebti*, lo scarabeo funerario, simbolo d'immortalità che doveva testimoniare per il defunto, il formulario del libro dei morti non avevan solo un valore simbolico nè erano soltanto una manifestazione della pietà, ma dovevano produrre in virtù di magia simpatica ciò che significavano: anzi la sola menzione grafica dei medesimi, eseguita secondo le forme, bastava a fornire al morto il beneficio desiderato. Anche l'imbalsamazione alla maniera osiriana e l'apostrofe al morto con il nome di Osiride non esprimevano soltanto il desiderio di una comunione più intima con il dio, ma la persuasione che l'assimilazione si sarebbe attuata mediante la ripetizione dei riti e l'invocazione del nome, che è l'anima dell'individuo. Ma v'è tutta una cerimonia altamente rappresentativa per il valore della magia egiziana, ed è quella dell'incoronazione del re, che vuole essere non un simbolo ma una vera e propria divinizzazione del faraone. Infatti il nuovo sovrano assume un nome particolare in cui entra come elemento essenziale quello del dio suo protettore e che applicato a lui, lo pervade di essenza divina. Dopo questa investitura divina, che ha il valore di una trasformazione, il re vien vestito di tutte

le insegne di Osiride, l'antenato divino dei monarchi egiziani, e a lui si fanno ripetere nei tempi e nei luoghi opportuni, le azioni principali del mito di Rie, affinchè gli sian conferite, per magia simpatica, la forza e la potenza che il dio possiede. Questa deificazione del re, è tanto reale e non soltanto simbolica, che ne durano gli effetti anche oltre la morte, dopo la quale il faraone è assimilato al dio ed entra nella barca di Rie a dominare il regno dei morti ([1]).

Poichè nelle azioni magiche è racchiusa una potenza speciale, esse vanno eseguite con voce, gesti, oggetti particolari nei quali appunto si cela il potere segreto ed efficace. Si richiedono quindi, secondo i vari casi, purificazioni, unzioni, fumigazioni, segni e distintivi portati indosso, formule dette in tono solenne e ritmico e perciò composte in metro. Alcuni oggetti possiedono in se stessi per virtù di somiglianza, o per virtù del mago, il potere di prevenire o vincere alcuni mali: così si spiega quella serie numerosissima di amuleti, scarabei, papiri, figurine che l'Egiziano portava al collo dalla nascita fino all'oscurità della tomba, e che negli ultimi tempi avevano raggiunto, specialmente su le mummie, una proporzione esagerata.

V'era poi una classe particolare di uomini che possedeva la scienza delle cose segrete e riconosceva come suo patrono Thout, l'inventore della medicina e della magia: e v'erano anche testi di magia contenenti le formule efficaci per questo o quel caso; per esempio il papiro magico Harris contro i pericoli dell'acqua, e specialmente dei coccodrilli; il Libro dei giorni fasti e nefasti che elencava i giorni in cui non si doveva partire nè imbarcarsi sul Nilo, nè lavorare, ecc. e altri moltissimi del nuovo impero. La letteratura magica durò fino agli ultimi tempi della vecchia religione; ne son testimonio i libri Hermetici scritti in favore della medesima quando questa già da tre secoli perdeva terreno di fronte al cristianesimo. Questi testi si

([1]) G. Foucart riannoda a questo concetto magico di apoteosi solare del faraone la barca in mattoni del grande tempio di Abusir.

portavano indosso chiusi in piccole teche d'oro appese al collo e proteggevano il vivo così come i testi mortuari proteggevano la mummia.

22. Alla fine di un capitolo così vario e complesso come quello della religione egiziana non è inopportuno uno sguardo sintetico su tutto il cammino percorso. Che la religione egizia abbia evoluto, non si può mettere in dubbio, per quanto il dottissimo Brugsch l'abbia negato, ma è pur certo che dalla quarta dinastia in poi essa ci presenta un aspetto esteriore di grandissima uniformità nel panteon, nel culto, nella costituzione del grande mito osiriano. Il periodo delle origini è misterioso per noi e le varie scuole vi hanno veduto l'animismo calcando sopra l'una o l'altra delle sue manifestazioni: zoolatria, feticismo, totemismo.

La teoria totemistica corrisponde bene al frazionamento locale dell'Egitto antico e spiega le figurazioni animalesche degli dei, i riti e le interdizioni alimentari dei vari culti locali e il fatto che non ostante il progresso unitario della storia politica e l'unificazione dottrinale delle scuole teologiche, i vari dei non si sono mai potuti completamente spogliar delle vetuste attribuzioni radicate *ab antico* nell'anima della razza.

Ma sotto l'uniformità esteriore dovuta al senso vivissimo della tradizione, quale doveva sperimentarlo questo popolo così conservatore, senso che gli faceva, senza ripugnanza, sovrapporre credenze a credenze e figurazioni a figurazioni, sotto la gravità ieratica delle stesse cerimonie rituali avveniva nelle credenze un tentativo di sintesi e di sistemazione rispondente al moto di unificazione politica e di concentramento monarchico operato dai faraoni. La vittoria di una città e di una dinastia portava l'esaltazione del dio protettore e per questo fin dal medio impero la teologia solare di Rie s'impone e gli dei delle altre città s'identificano con quello di Eliopoli e figurano come un suo aspetto. Dopo la guerra d'indipendenza contro la dominazione degli Hyksos, Ammone di Tebe, dio del vincitore prende la preponderanza, ma deve congiungersi con Rie nel quale vengono assorbiti o associati

altri dei mediante parentele e genealogie a base di triadi e di enneadi, opera precipua delle scuole teologiche, mentre i vecchi culti animaleschi sono spiegati con argomenti di simbolismo. Anche le credenze mortuarie vengono aggregate alla teologia solare che in verità era la più adatta a conciliar la mentalità politeistica del paese con le tendenze monoteistiche. L'ingrandimento del culto di Amon-Rie portò con sè la potenza e la ricchezza esorbitante del suo sacerdozio, pericoloso alla costituzione politica del paese. Nacque allora, da parte del potere regale con a capo Amenofi IV, un movimento di reazione che si risolse praticamente nell'adottar il culto solare puro, raffigurato dal disco raggiante. Ma la riforma fallì e in sua vece sorse nell'alto Egitto, dopo il trionfo del sacerdozio di Ammone, una vera e propria teocrazia. Segue uno stato di turbolenze all'interno e d'invasioni straniere che si chiude felicemente con lo stabilirsi su tutto l'Egitto della dinastia saitica. La quale non trovò di meglio a fare, dal punto di vista religioso, come nel resto, che ispirarsi alle idee antiche che avevano fatto grande il popolo delle piramidi e si ebbe così un ritorno al passato, fatto però con spirito sempre più esclusivistico e gretto a mano a mano che l'Egitto, dopo la breve fioritura della dinastia saitica, cadde sotto il dominio della Persia prima, dei Greci e dei Romani poi. Tuttavia il rinserrarsi tenace dentro la chiostra della tradizione non impedì che infiltrazioni ellenistiche penetrassero nella compagine irrigidita della vecchia religione, nè che il paese cadesse alla fine sotto l'impero trionfale del cristianesimo.

BIBLIOGRAFIA

Per la storia dell'Egitto in genere v. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 1911 (ed. 3ª) di cui si pubblica contemporaneamente presso l'editore parigino Geuthner la traduzione francese affidata a vari specialisti: A. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, 1884; Petrie, *History of Egypt*, 1894-96; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 vol. (1895-99); di quest'ultima v'è anche un ristretto più accessibile. Tutte queste opere hanno una parte che si riferisce alla religione. H. Schneider, *Kultur und Denken der alten Aegypter*, Leipzig, 1909 (ed. 2ª) (primo vol. della coll. «Entwicklungsgeschichte der Menschheit»), espone lo svolgimento storico della cultura e del pensiero degli antichi Egiziani, nel quale naturalmente la religione occupa il punto centrale. Ottimo volume salvo nell'ultima parte in cui fa aprioristicamente il cristianesimo troppo tributario delle idee e del culto egiziano.

Organi propri della scienza egittologica sono: «Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes» (Paris, dal 1870), «Sphinx» (Upsala, dal 1896), che dal punto di vista della filologia egizia seguono la scuola francese. «Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde» (Leipzig, dal 1863), ch'è l'organo insigne della scuola tedesca. «Proceedings of the Society of biblical Archaeology» (London, dal 1878). Opere generali intorno alla religione sono:

R. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, Torino, 1881-1888. Dispone per ordine alfabetico le varie divinità con accanto le relative figurazioni. Dà di ogni dio una notizia chiara, precisa e sobria e rimanda con perfetta conoscenza alle opere che hanno sviluppi speciali intorno ai vari argomenti. Strumento di lavoro indispensabile.

P. Lepage-Renouf, *Lectures on the origin and growth of Religion, as illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, London 1880 (Hibbert Lectures). È tra le più antiche ma anche tra le più suggestive esposizioni della religione egizia. Oggi si leggono con più rapido profitto le opere citate più in basso, ma l'ampia introduzione generale dall'A. preposta alla trattazione è tuttora utilissima per chi sia profano al soggetto.

H. Brusgch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter nach den Denkmälern bearbeitet*, Leipzig, 1884-88. L'A. è uno degli studiosi più benemeriti dell'egittologia. Ma la presente opera è informata alla tesi cara all'A. della unità fondamentale della religione egizia dai tempi della prima dinastia alla propaganda cristiana. Ciò che non si può sostenere nè per la lingua nè per la religione, come ha bene posto in luce la moderna scuola tedesca capitanata da Ad. Erman.

A. ERMAN, *Die aegyptische Religion,* Berlin, 1909 (ed. 3ª) (trad. ital. di A. Pellegrini Bergamo), pregevole perchè espone le credenze e il rito secondo il loro sviluppo storico.

E. NAVILLE, *La religion des anciens Egyptiens,* Paris, 1906, sei conferenze che danno il profilo di alcuni punti fondamentali della religione egizia.

V. ERMONI, *La religion de l'Egypte ancienne,* Paris, 1909, È un'esposizione tracciata fedelmente su la scorta del Maspero.

G. STEINDORF, *The Religion of the ancient Egyptians,* New York, 1905.

G. MASPERO, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes,* Paris, 1897-1900. 4 vol. È una raccolta degli articoli e studi sparsamente pubblicati dall'autore. Con il primo volume l'editore Leroux iniziò la sua «Bibliothèque égyptologique».

PH. VIREY, *La religion de l'ancienne Egypte,* Paris, 1910. Esposizione molto personale di alcuni punti della religione egizia fatta all'istituto cattolico di Parigi nel 1909.

WIEDEMANN, *Die Religion der alten Aegypter,* 1890; idem. articolo inserito nel volume supplementare del dizionario di Hastings: ottime trattazioni.

BUDGE, *The Gods of the Egyptians,* London, 1904, due ponderosi volumi, utili come repertorio, ma senza ordine nella trattazione e con inesattezze geografiche e d'interpretazione.

PETRIE, *The religion of ancient Egypt,* London, 1906. Volumetto riassuntivo utile per la sua forma schematica.

SAYCE, *Religions of ancient Egypt and Babylonia,* 1902, serve a chiarificare le questioni comparative tra le due civiltà.

G. FARINA, *La religione dell'antico Egitto.* «Religio» I (1919) p. 129 seg. Conferenza geniale con parecchie versioni di testi egizi; idem, *La religione dell'Egitto antico;* ibid. I, pag. 197 seg., copioso Bollettino di opere uscite nell'ultimo decennio su l'argomento.

1. Il riassunto migliore su l'etnografia e la preistoria egizia è di A. J. REINACH, *L'Egypte préhistorique,* Paris, 1908, dove l'A. pone bene in luce l'origine africana della civiltà egizia.

2. I testi delle piramidi furono pubblicati prima dal Maspero in «Recueil» III-V, VII-XII, XIV, con una traduzione dall'A. stesso giudicata provvisoria. Ora K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte,* Leipzig, 1908, ne ha iniziata una nuova edizione meglio curata dal punto di vista paleografico e dei confronti, ma finora priva di traduzione ciò che la rende inutile per i non egittologi.

Del libro dei morti v'è la traduzione di LEPAGE-RENOUF, *Book of the Dead,* 1893-1902. Sul cap. 17 del libro dei morti particolarmente interessante per la posizione del defunto di fronte agli dei protettori vedi H. GRAPOW, *Das 17 Kapitel des Aegyptischen totenbuches und seine religionsgeschichtliche Bedeutung* (Berl. Diss.) 1912; id. *Ausgewählte Texte*

des Totenbuches, Berlin 1915. G. FARINA, *Intorno al «Libro dei Morti»* «Religio», II (1920) p. 149 ss. Versione critica del cap. XVII con raggruppamento delle varianti sotto le formule che contengono la lezione fondamentale.

BUDGE, *The Book of The Dead,* («Books on Egypt and Chaldaea», vol. VI-VIII, 2ª ed. Testo vol. XXVII-XXX) con molti altri testi ed inni religiosi: il libro della respirazione e del trapassare l'eternità; idem, *The Book of funerary offering* (ib. vol. XXV); idem, *The Book of Opening the Mouth* (ib. vol. XXVI-XXVII).

ED. NAVILLE ha tradotto *La litanie du soleil,* 1875, nella collezione «Rec. of the Past» (RP), VIII, 103 seg.

ED. NAVILLE, *La destruction des hommes par le dieux,* trad. in «TBA», t. IV e VIII.

G. JEQUIER, *Le livre de ce qui'il y a dans l'Hadès,* 1894.

Sul rituale del culto di Ammone v. A. MORET, *Le rituel du cul e divin journalier en Egypte,* Paris, 1902, traduzione e commento.

Sul rituale funerario: SCHIAPARELLI, *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani,* tradotto e commentato, Torino 1881-82.

Il grande papiro Harris è tradotto da BREASTED, *Ancient Record of Egypt,* vol. IV, pag. 87-206.

Sul magico papiro Harris v. lo studio e traduz. di F. CHABAS, *Le papyrus magique Harris,* 1861, in «RP», X, 135 seg.

Sul papiro Sallier IV, F. CHABAS, *Le calendrier des jours fastes et nefastes,* 1870.

Le poesie religiose a Osiride, Rie, Ammone, Nilo sono tradotte in «RP», nuova serie IV, 24 seg. (a Osiride), III, 46 seg. (al Nilo); III, 129 seg. (a Amon-Rie).

A. PELLEGRINI, *Il libro della respirazione,* in «Rend. Lincei», 1904 e «RP», IV, 119 seg.

BERGMANN, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit,* 1877, in «Sitzungsber, d. K. Akad. d. Wiss. in Wien».

J. DE HORRACK, *Les lamentations d'Isis et de Nephthys,* 1867, e «RP», II, 117.

PIERRET, *Le livre d'honorer Osiris* in *Etudes Egyptologiques,* Paris, 1875.

Su le litanie di Sokari e sul libro di rovesciare Apopi v. BUDGE, *Archaeologia,* LII, p. 491, 502-601.

Su Erodoto v. A. WIEDEMANN, *Herodot's zweites Buch, mit sachlichen Erläuterungen,* 1890.

3. Sul totemismo in Egitto v. LORET, *L'Egypte au temps du totemisme* (Conf. Guim., XIX, 1906); AMELINEAU, *Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte,* in «RHR», 1905; PETRIE, *Religion and Conscience in Ancient Egypt,* 1908.

8. Sul tentativo di Amenofi IV v. A. MORET, *La révolution religieuse d'Aménophis IV,* in «Conf. Guimet», XXXI, brillante conferenza non

priva di qualche elemento fantastico, e BREASTED, *De hymnis in solem sub rege Aménophide IV conceptis,* Berlin, 1894.

12. Su la natura religiosa del faraone v. A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* Paris, 1902; v. anche il paragrafo terzo di PH. VIREY, *La religion,* etc. p. 91 seg.

14. Intorno a Serapide v. A. BOUCHÉ LECLERCQ, *La politique religieuse de Ptolemée Soter et le culte de Sérapis,* in «RHR», 1902 e il riassunto delle obiezioni mosse alla tesi difesa strenuamente dall' A. in S. LEVY, *Sarapis* in «RHR», 1909; e BOUCHÉ LECLERCQ, *Le culte dinastique en Egypte sous les Lagides* (prolusione, 1899) in «Leçons d' histoire grecque», Paris, 1900.

16. Su i templi egiziani v. PERROT e CHIPIEZ, *Histoire de l' art dans l' antiquité,* I *Egypte,* Paris 1888; MASPERO, *L' archéologie égyptienne,* Paris, 1907, 2ª edizione rifusa; CAPART, *L' art égyptien,* Bruxelles, 1908. ERMAN, *Aegypten und aegypt. Leben in Altertum,* 2 voll. Tubingen, 1885-87.

Su i templi e la loro amministrazione specialmente nell' epoca ellenistica v. W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten,* Leipzig, 1905-908, opera grandiosa e importante che espone l' organizzazione del sacerdozio, le possessioni dei templi, le spese di culto e di amministrazione, ecc.

17. Sul culto giornaliero v. A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier,* Paris, 1902; difende la tesi che il cerimoniale del culto divino derivi da quello mortuario.

18. Sul sacrificio egiziano v. A. MORET, *Du sacrifice en Egypte,* in «RHR», LVII (1908), p. 81 seg. Ispirandosi ai più recenti lavori in proposito sostiene, su la base del mito osiriano, che il sacrificio agrario è l' ispiratore di tutte le forme di sacrifizio offerto sia agli dei che ai morti.

19. A. WIEDEMANN, *Die Toten und ihre Reiche im Glaube der alten Aegypter* (coll. «Der alte Orient», Leipzig, 1910, (ed. 3ª). Ottimo opuscolo (36 p.) che raccoglie le notizie su la dottrina e le credenze popolari degli Egiziani intorno alla morte.

20. Su i riti funerari J. GARSTANG, *The burial customs of ancient Egypt,* 1907.

21. Su la magia A. WIEDEMANN, *Magie und Zauberei im alten Aegypten* (coll. «Der alte Orient», Leipzig, 1905; idem, *Die Amulette der alten Aegypter,* 1910.

CAPITOLO VI.

La religione di Babilonia ed Assiria.

1. Fonti. - 2. Etnografia, sviluppo storico, tavola cronologica. - 3. Carattere generale della religione. - 4. Gli dei universali. - 5. Gli dei nazionali. - 6. Gli dei della natura. - 7. Loro relazione con gli uomini. - 8. Mitologia: la creazione del mondo e dell' uomo. - 9. L' epopea di Gilgamesh. Il diluvio. - 10. Miti diversi: Bel e il dragone, Zu, Adapa, Etana, Ishtar. - 11. Demoni e magia. - 12. Il culto. - 13. I morti e la vita futura.

1. Dopo la lettura dei caratteri cuneiformi, a cui sono onorevolmente raccomandati i nomi di G. F. Grotefend, H. Rawlinson, Ed. Hincks e J. Oppert e dopo gli scavi che hanno portato alla luce i trovamenti preziosi che ora formano il vanto del British Museum, del Louvre dell' Università di Pensylvania e dei musei di Berlino, di Costantinopoli, ecc., le fonti principali per lo studio della religione babilonese si devono ricercare nella stessa Babilonia. Questo materiale raccolto nella regione babilonese propriamente detta e nell' Assiria consta di vasi e recipienti diversi in pietra o metallo, stele, pietre di confine, piccoli obelischi, tavolette metalliche, oggetti d' ornamento, sigilli di varia materia e soprattu. dei preziosi documenti scritti su mattoni di argilla di varie forme: piani, arcuati, a cuscino, a prisma, a cilindro: quei *laterculi coctiles* di cui già Plinio (H. N. VII, 57) aveva notizia e dei quali nella biblioteca di Assurbanipal, che raccoglieva i monumenti letterari conservati negli archivi

dei templi babilonesi, si è trovata una ricca collezione. Tutti questi vari documenti vanno dai tempi più antichi all'epoca dei Sargonidi ed oltre, e ci permettono di parlare di una vera e propria letteratura assira con i vari generi di prosa (storico, epistolare e didattico) e di poesia (epico e lirico), senza dimenticare documenti giuridici ed astrologici.

Tra le composizioni epiche vanno ricordate quelle su la creazione, di Gilgamesh [1], del diluvio di cui sarà detto più particolarmente a suo luogo; tra le leggende mitiche, quelle di Ishtar, Ereshkigal, Adapa, Etana; tra le composizioni liriche vanno annoverati gl'inni a Sin, Shamash, Adad, Nebo, Nusku, Ninib, Nergal; le preghiere, sotto forme letterarie diverse, dirette ad ottener dalle divinità qualche favore o per il re o per il fedele; i salmi penitenziali che si ravvicinano alle preghiere, e sembrano composti in occasione di pubbliche penitenze; gli oracoli, allocuzioni che gli dei dirigono ad alti personaggi, e giovano specialmente per la storia; i presagi e le profezie, desunti, i primi, da segni veduti in animali, da incidenti in un malato, dallo stato e condizioni speciali di bocca, naso, labbra, occhi, capelli, ombre, fuoco ecc.; le profezie poi da osservazioni astronomiche o meteorologiche; gli incantesimi e scongiuri, di contenuto magico diretti ad allontanar mali di vario genere.

Tra i documenti giuridici un posto di prim'ordine spetta al codice di Hammurabi [2] che interessa la religione specialmente nel prologo e nell'epilogo che ci mostrano il luogo e le attribuzioni delle divinità babilonesi; nè vanno dimenticati i kudurru o pietre di confine con rappresentazioni astrologiche delle divinità protettrici del territorio e scongiuri contro chi violerà i termini.

Si devono ancora annoverare: le liste dei nomi delle divinità con i loro epiteti: quelle dei templi e delle offerte sacre; le lettere di Tell-el-Amarna che contengono la

---

(1) Pronunzia: Ghilgamèsh.
(2) Pronunzia: Khammurabi.

corrispondenza tra i re di Babilonia e di Egitto in un'epoca in cui l'Egitto dominava in Siria e in Fenicia, e tra le quali interessa lo studio della religione quella in cui Tushratta re del Mitanni (alta Mesopotamia nel territorio poi chiamato Osroene) invia al faraone la dea Ishtar domandando che le sia fatta buona accoglienza.

Prima della scoperta di queste fonti dirette i principali informatori intorno alla religione e alla civiltà babilonese erano:

1. Beroso, caldeo, sacerdote di Belo e contemporaneo di Alessandro Magno, autore di un'opera Chaldaika, in greco, diretta a far conoscere ai Greci la tradizione del suo paese. Di quest'opera ci son rimasti solo frammenti conservatici da Giuseppe Flavio, Ateneo, Clemente Alessandrino ed Eusebio che leggevano l'opera attraverso la redazione di Alessandro Polyhistor. Si era dubitato dell'autorità di quest'opera, abbassandone anche la data, ma è innegabile che le scoperte assiro-babilonesi confermano in parte l'esattezza di quanto Beroso ha scritto, specialmente riguardo alla cosmogonia e al diluvio.

2. Abideno, di età incerta, ricordato da Eusebio nelle Cronache, I, e nella Preparazione evangelica, IX, 41, dove cita un tratto cosmogonico della sua opera che riguardava i Caldei e gli Assiri.

3. Damascio, filosofo neoplatonico, capo della scuola di Atene nel primo quarto del sec. VI d. C., autore di un'opera: Quaestiones de primis principiis dov'è un tratto che si riferisce alla cosmogonia caldea.

4. Di minore importanza sono le notizie più che altro descrittive che Erodoto nel I libro della sua Storia e Strabone nel XVII della sua Geografia danno di Babilonia. Qualche profitto si trae pure da Macrobio nel I libro dei Saturnali e dai libri storici e profetici della Bibbia.

2. Queste fonti ci permettono di cogliere la successione dei fatti e delle idee nella storia di Babilonia e di stabilire le tappe progressive della sua religione.

I due grandi bacini del Tigri e dell'Eufrate eran popo-

lati in alto dagli Assiri con capitale Assur, in basso dai Babilonesi con capitale Babilonia. Questi due popoli appartengono alla razza semitica e a loro dobbiamo tutta la mitologia religiosa assiro-babilonese.

Ma non sono essi i soli occupatori del territorio: si era stabilita nel paese anche una duplice popolazione che si è convenuto chiamare dei Sumeri e degli Accadi, perchè nel protocollo reale il sovrano di Babilonia s'intitola «re di Sumer ed Accad». Dei due popoli, l'Accadico sembra riannodarsi al tipo semitico, come si ricava dall'onomastica e dal profilo etnico disegnato su la stela di Naramsin; il Sumerico invece sembra distaccarsene, come dimostrerebbero le scoperte di Lagash. Ma è assai arduo voler troppo specificar in questa materia.

Ad ogni modo, che una parte della gente primitiva differisse per lingua e per scrittura dai Babilonesi è cosa evidente per la maggior parte degli assiriologi, salvo una ristretta controscuola francese rappresentata da J. Halevy il quale sempre sostenne non esser altro, quella che si chiama lingua sumerica, che la lingua semitica del territorio, scritta con un sistema ideografico artificiale, ad uso delle scuole sacerdotali, sistema detto perciò ieratico in contrapposto all'assiro comune o demotico.

È difficile tracciar la storia babilonese dalle origini alla prima dinastia, grande per Hammurabi: certo essa è caratterizzata dalla supremazia politico-religiosa di Accad su Sumer: gli dei accadici Ishtar di Agade, Shamash di Sippara, Sin di Harran, Bel hanno il loro riscontro negli dei sumerici Ishtar di Erech, Babbar di Larsa, Nannar di Ur, Enlil di Nippur. Dominati da re intraprendenti e costruttori questi due paesi lottano per la preponderanza e le loro città assurgono a grande floridezza, specialmente Lagash che grazie ai re Ur-Nina ed Eannatúm potè trionfare di Elam, delle città sumeriche Ur, Erech e Umma ed esaltare con costruzioni il culto di Ningirsu, dio di Lagash. Con Entemena, nipote di Eannatum, che pur ci ha lasciato iscrizioni di vittorie e di santuari, comincia la decadenza della città, fino a che, sotto Urukagina ultimo re della prima dinastia di Lagash, un re

di Erech invade il territorio di Lagash. Sorge allora in suo luogo la potenza di Kis, il cui re è Manistusu (di cui abbiamo due iscrizioni votive e l'obelisco che ricorda i terreni comprati dal monarca) e quella di Agade intorno al cui re Sarganisarri, dominatore nei due paesi di Sumer ed Accad e che ci ha lasciato iscrizioni provenienti da Niffer e Telloh, la leggenda ha ricamato mirabili avvenimenti, specialmente sulla nascita, assai simile a quella di Romolo e di Ciro. Anche di suo figlio, il celebre Naramsin abbiamo la preziosa stela di vittoria, iscrizioni, ricordi di fondazioni di templi: egli prende per primo il titolo di «re dei quattro punti cardinali». Con Naramsin cessa gloriosamente la dinastia di Agade e risorge la città di Lagash per opera specialmente di Gudea, che ci ha lasciato, oltre la celebre statua del Louvre ed iscrizioni votive in gran numero, due cilindri in cui racconta l'edificazione del tempio dedicato a Ningirsu dio di Lagash, d'importanza notevolissima per lo studio della religione e mitologia sumerica. Dopo Gudea la decadenza ricomincia e il centro della civiltà caldea si sposta verso sud a Ur i cui re s'intitolano signori di Sumer ed Accad, edificano templi a Nannar in Ur, al sole a Larsa, ad Ishtar in Erech, a Bel in Nippur. Tutti premettono al loro nome il determinativo divino. Dopo Ur, Isin i cui re semiti si dichiararono «sposi diletti» della dea Ininna signora di Isin. Dopo Isin, Larsa la cui supremazia si estende su tutti i paesi sopra nominati e i cui re più notevoli sono Rimsin e suo fratello Aradsin che ci hanno lasciato iscrizioni votive su tavolette di pietra, cilindri, ecc.

Ma anche Larsa con tutti i territori un tempo celebri e ancor veneratissimi per le divinità di cui erano sede e le scuole teologiche che vi fiorivano, doveva cadere sotto la supremazia di una città fino allora secondaria, ma che ormai era per acquistare stabilmente la supremazia religiosa, e per un buon tratto di tempo anche quella politica, del territorio bagnato dall'Eufrate e dal Tigri. Questa città è Babilonia, con il celebre re Hammurabi gloria della prima dinastia, a cui dobbiamo il prezioso codice, iscrizioni bilingui, assire e sumeriche, lettere di governo. A questa prima dinastia appar-

tengono anche i frammenti mitologici di Gilgamesh e di Etana.

Segue un' invasione di Hittiti (1930 a. C.) che portò sul trono babilonese, per poco tempo, una seconda dinastia detta « dei paesi del mare ». Questa fu cacciata a sua volta da un' invasione di Cassiti i cui re sono conosciuti specialmente per i *kudurru* da essi piantati.

Intanto l'Assiria agguerritasi nelle lotte di preponderanza contro le vicine tribù di Qutu e Subaru si preparava alla conquista della grande metropoli caldea e difatti a cominciare da Tukulti-Ninib I (1260-1240 a. C.) i suoi re domineranno su Babilonia e sul territorio a questa soggetto. A questi dobbiamo i testi storici, le lunghe iscrizioni commemoratrici di vittoria, le costruzioni di templi e monumenti artistici, tra cui è noto l' obelisco nero di Salmanasar II con le vittorie del re, i tributi dei vinti, scene di sacrificio, emblemi divini, ecc.

Da questo tempo in poi la storia del paese è cosa nota. I Sargonidi lo portano a grande altezza politica e civile (basti ricordare Assurbanipal e la sua biblioteca) e il loro dio Ashur, unito a Marduk dio di Babilonia, apparisce in testa ai loro bassorilievi dove i re li pregano e li ringraziano dei loro favori. Ma anche lo splendore dei Sargonidi si spense sotto i colpi di Ciassare che assediando Ninive permise a Babilonia di costituirsi a regno indipendente sotto i re Nabopolassar (625-605 a. C.), Nabucodonosor II (604-562 a. C.) e Nabonide, il pio re archeologo, munifico restauratore dell' antica religione del paese. Tuttavia proprio sotto questo re, Babilonia cade nelle mani di Ciro re dei Persiani (539 a. C.) il quale distrugge per sempre l' antica religione in favore di quella che egli importava, pur adottando il sistema di scrittura babilonese.

CRONOLOGIA ASSIRO-BABILONESE.

3200-3100. Prima dinastia di Kis.
3100-3000. Dinastia di Opis.
3000-2300. Seconda dinastia di Kis.
c. 2890. Prima dinastia di Erech.

2880-2680. Dinastia di Agade (Sargon I).
c. 2830. Stela di Naramsin.
2680-2650. Seconda dinastia di Erech.
c. 2650. Invasione dei Guti in Babilonia.
c. 2500. Gudea principe di Łagash.
2430-2313. Dinastia di Ur.
c. 2313-2088. Dinastia di Isin.
c. 2250. L' elamita Kudurnahhunta s' impadronisce di Babilonia.
2233-1933. Prima dinastia babilonese. Hammurabi e il suo codice.
c. 1930. Invasione di Hittiti in Babilonia.
2064-1696. Dinastia dei « paesi del mare ».
1761-1185. Dinastia Cassita. Erezione dei *Kudurru*.
c. 1400. Ninive capitale del regno di Assiria.
c. 1375. Tavole di el-Amarna.
1185-1053. Dinastia di Pase.
1053-1031. Seconda dinastia dei « paesi del mare ».
1031-1011. Dinastia di Bozi.
1005-732. Ottava dinastia babilonese.
722-606. I Sargonidi signoreggiano in Assiria.
705-681. Sanherib espugna Babilonia e fa di Ninive la capitale dell' impero.
668-626. Assurbanipal raccoglie nella sua biblioteca i documenti della letteratura babilonese.
625-605. Nabopolassar fonda il nuovo impero babilonese con Babilonia per capitale.
606. Caduta di Ninive.
605-586. Nabucodonosor espugna Gerusalemme e trae in cattività gli Israeliti.
556-539. Nabonid ultimo re di Babilonia.
539. Ciro s' impadronisce di Babilonia e l' annette alla monarchia persiana.
330. Alessandro Magno espugna Babilonia e la costituisce capitale del suo impero.
322. Alla morte di Alessandro la Babilonia passa sotto la monarchia dei Seleucidi, poi degli Arsacidi, dei Parthi, finchè non cade sotto il dominio dei Romani.

3. Questa sommaria esposizione dello sviluppo storico dei popoli della Babilonia era necessaria per collocare al loro posto le varie divinità, intendere i loro rapporti reciproci e il perchè dei vari nomi di una medesima (¹). Intanto si può subito affermare che fin dal primo esame dei documenti la religione assiro-babilonese ci appare come un naturismo politeista. L'elemento naturistico era naturalmente e in misura preponderante suggerito dall'aspetto medesimo della contrada, fertile per l'inondazione benefica dei due fiumi sacri che la irrigavano, splendida per il cielo vasto e limpidissimo in cui era dato ammirar il sole e la luna lucenti di chiarore più vivo nella varia vicenda delle loro apparizioni e lo scintillio incomparabile dei gruppi di stelle che i Babilonesi per primi unirono in costellazioni, determinandone le leggi di posizione lungo il corso dell'anno solare.

Accanto a queste divinità astrali i popoli della Mesopotamia, da buoni agricoltori, adoravano anche quelle potenze e quelle forze della natura cui più era raccomandata la loro vita e la loro speranza di lavoratori della terra. Quindi il fulmine e i fenomeni atmosferici: quindi i due sacrosanti fiumi che donano la prosperità del raccolto; quindi il fuoco benefico che giova alla casa, distrugge le cose nocive, allontana gli spiriti cattivi, porta fino agli dei l'odor delle offerte degli uomini; quindi l'acqua primordiale che cinge la terra come di una fascia, erano altrettante divinità a cui l'uomo della Caldea si rivolgeva con cuore fiducioso. V'era poi tutto il mondo degli spiriti, a cominciar da quelli dei morti cui bisognava piamente provvedere perchè non divenissero vagolanti tormentatori dei vivi.

La natura stessa del suolo, che favoriva l'aggruppamento umano, portava i Semiti di Babilonia a dare un grande sviluppo all'idea che ogni Semita ha della divinità, cioè come di un signore (el) assoluto del suo dominio. Come il sovrano è signore del suo impero, così tutta la terra dei viventi ha il suo signore speciale (Bel), così v'è un Signore (Anu) per gli dei celesti e uno (Nergal) per gli dei infernali. Non solo, ma questa ripartizione di signorie si spinge fino a far di ogni dio il patrono della sua città e del principe, e tale attribuzione si mantiene anche quando per ragioni di politica si opera nel panteon babilonese una fusione e si costituisce una gerarchia di divinità.

(¹) Questo lungo periodo di sviluppo, che abbraccia circa quattro millenni, ci ammonisce anche a non considerar come qualcosa di fisso e d'immutabile l'esposizione della religione che noi diamo quale si ricava dai documenti numerosi ma slegati. Essi valgono soprattutto per l'epoca cui si riferiscono e non possono servire a caratterizzarle tutte, sebbene dall'insieme si possano ricavare i tratti della fisionomia religiosa fondamentale dei Semiti di Babilonia.

La religione babilonese pertanto ci si presenta da principio come una serie di culti locali, ciascuno ristretto alla città dove il dio è sovrano. Ogni città quindi ha il suo dio e signore, fornito sempre di una sposa che rappresenta in genere la forza e il potere fecondatore della terra, mentre il dio significa una forza e una qualità del cielo. Abbiamo così Marduk a Babilonia, Shamash a Larsa, Bel a Nippur, ecc.

Quando verso il secondo millennio a. C. Babilonia riesce a dominar nei bacini del Tigri e dell'Eufrate, tutti i vari culti locali, sempre rispettati dai conquistatori, si avvicinano e stabiliscono tra loro relazioni di parentela e d'identità, cercando però di mantenere a Marduk, divinità locale di Babilonia e dio speciale del re, una posizione privilegiata rispetto agli altri. Gli Assiri non modificarono il panteon babilonese, se non in quanto posero il dio della loro antica capitale (Ashur) al sommo della gerarchia, e come turbolenti e guerrieri, si mostrarono più intolleranti dei Babilonesi nei loro rapporti con le divinità dei vinti.

Così la religione babilonese – resa più venerabile dallo sviluppo delle scuole teologiche che nelle antiche capitali proseguono il lavoro di coordinamento delle divinità – diviene sempre più santa agli occhi dei suoi adepti, anche quando le vicende politiche ebbero fatto crollare l'antico impero; e se non nella forma ufficiale, rimase sempre nelle sue ramificazioni astrologiche e magiche anche dopo che i soldati di Ciro ebbero ridotto l'antichissima terra a provincia persiana.

4. Il panteon assiro-babilonese è numeroso, perchè vari erano i luoghi, e quindi i loro signori, diffusi per il paese. Saranno perciò qui elencati soltanto i principali, che hanno esercitato una vera influenza su la vita politica e religiosa del paese. Alla sommità del panteon siede la triade Anu, Bel, Ea.

Anu è il signore del cielo, re e padre di tutti gli dei. Il suo nome si trova ricordato anche nelle iscrizioni del periodo prebabilonese e Hammurabi a principio del suo codice lo chiama dio supremo. La città più antica del suo culto era Dêr che però non ha avuto importanza politica e poi Erech e Girsu dove possiede il tempio Eanna « casa del cielo », ma dove il suo culto sarà soffocato da quello della figlia Ishtar. Giacchè la sorte di questo dio - non ostante il suo luogo gerarchico altissimo, la sua abitazione privilegiata « nel cielo di Anu », la sua passeggiata riservata su di un terzo dell'eclittica, il suo seguito stellare, il trono e la tiara con cui è rappresentato - è un dio dai contorni indecisi, che nelle elucubrazioni cosmogoniche posteriori non sarà più il primo, ma discenderà dalla coppia Anshar e Kishar (mondo celeste e mondo terrestre) emanata a sua volta da Lakhmu e Lakhamu (mostri marini che significano l'unione dell'acqua salata del mare con l'acqua dolce dell'*apsu*, oceano che circonda la terra). Anu conforme alla teologia babilonese, ha la sua dea paredra *Anatu* che rappresenta la terra.

Bel è il signore per eccellenza, e il « re dei paesi » e quindi degli uomini che li abitano. Come tale egli decreta i loro destini in maniera inflessibile e li emana dalla « montagna orientale » luogo della sua dimora. Identificato con Enlil di Nippur (l'Illinos di Damascio (?)) dio sumerico dell'uragano, egli ha nella mitologia babilonese la signoria su gli elementi atmosferici distruttori e tende per la sua stessa natura a invadere il dominio degli altri dei. Marduk, infatti, sarà identificato con Bel, il quale perciò vien detto l'« antico » per distinguerlo dal Bel-Marduk posteriore. Il suo tempio principale è a Nippur e si chiama la « casa della montagna ». In quanto dio di Nippur ha per paredra *Nin-lil* che i Babilonesi tradussero *Bêlit* la « signora » titolo assunto poi anche da altre dee.

Ea è il signore dell'*apsu* ossia dell'acqua che cinge la circonferenza terrestre, pari all'*okeanos* dei Greci. Sua città santa è Eridu, allora quasi su le rive del golfo Persico, nel territorio dei due grandi fiumi prossimi a scaricarsi per le proprie foci nel mare. Quivi aveva un tempio, la « casa dell'apsu », venerato da tutta la Caldea. Il nome sumerico del dio è Enki « signore del territorio » ed è rappresentato come uno stambecco a coda di pesce, l'Oannes o uomo-pesce di Beroso. La sua importanza nella magia era grande, perchè l'acqua dell'apsu viene dalle profondità misteriose della terra e ne conosce i segreti (*apsu* significa « casa del sapere »). Essa è usata dai maghi che sono « gl'inviati di Ea »; nelle loro operazioni e nei templi non manca mai un serbatoio contenente « l'acqua santa di Eridu ». Come dio della sapienza Ea è consultato da Marduk ne' suoi dubbi e Hammurabi nel codice dichiara di aver da lui ricevuto l'intelligenza penetrante. Egli è quindi anche il patrono naturale degli artefici di qualunque mestiere, specialmente architetti, è un dio buono e incivilitore che ha appreso agli uomini le arti, egli stesso con le sue mani ha formato l'uomo ed è perciò « il signore dell'umanità ». La sua paredra prende diversi nomi *Ninki*, *Damkina* (la Dauke di Damascio), *Damgalnunna*.

Un'altra triade importante è costituita da Sin, Shamash, Ishtar.

Sin è il dio della luna, pianeta che nella religione dei Semiti ha avuto sempre una parte preponderante, pari allo splendore argentino ch'esso ha nei cieli limpidissimi dell'Oriente. Suo luogo venerabile di culto è Ur, a sud di Babilonia, dove prende il nome di Nannar e ad Harran a nord della Mesopotamia. Come dio lunare, suo distintivo è il crescente considerato volta a volta come un paio di corna, come una scimitarra e come una barca su cui naviga nelle plaghe celesti.

In virtù della sua natura egli è il « signore del diadema » e quindi colui che dà e toglie le corone ai re. Per questo Hammurabi del codice lo prega di toglier la corona a chi tenterà di abrogar le sue leggi. Come dio lunare egli presiede alla misura del tempo ed è rappresentato sotto figura di un vegliardo.

Per tal suo aspetto venerando egli può emanar decreti anche tra gli dei ed è collocato come un dio creatore all'origine delle cose. Egli presiede alla moltiplicazione degli animali e alla vegetazione. Sua paredra è *Ningal* la « grande signora ».

Shamash è il dio solare, figlio di Sin, perchè il giorno è figlio della notte, ma più potente e più splendido di suo padre. È rappresentato come un disco raggiante e talvolta alato, ma anche in forma umana o seduto su di un trono o in piedi in atto di ascender la montagna d'oriente o sul carro solare. I suoi templi si chiamano « case del sole » e il suo luogo centrale di culto è Sippara, ma ne ha anche uno a Larsa, dove è adorato con il nome di Babbar, e uno in Babilonia. Come luce dell'universo e illuminatore delle regioni egli è per eccellenza il dio della giustizia, il « signore del giudizio » e perciò Hammurabi lo ha raffigurato in testa al suo codice lapideo, come datore della legge, e prega che il suo successore grazie a Shamash faccia regnare il diritto nel mondo. Egli è giudice degli dei e degli uomini, perseguita l'iniquità e in genere tutto ciò che nell'ombra contro la verità si trama e si compie. Sempre per la sua virtù illuminante egli, come Apollo nella mantica greca, è il dio grande degl'indovini babilonesi, in forte numero e in gerarchia speciale addetti al suo tempio di Sippara.

Sua paredra è *Aya* e suoi figli Kettu e Mesaru, due astrazioni: la Giustizia e il Diritto. Vincitore della notte egli è il « prode » e come tale ha un aspetto guerriero che troviamo riflesso nell'epopea dell'eroe solare Gilgamesh.

Ishtar è una divinità astrale dai tratti personali profondamente delineati e dagli elementi assai complessi. È personificazione del pianeta Venere, e poichè questo ha due aspetti, quello mattutino e quello vespertino, così anche la dea è considerata sotto un duplice aspetto.

Innanzi tutto essa è la dea per eccellenza della fecondazione, e quindi delle mollezze e dei piaceri sensuali; è la « benevola » che brilla nell'azzurro della sera ed ha il suo tempio in Erech dove è adorata come figlia di Anu del quale eclissa l'importanza con il suo culto licenziosissimo, cui sono

addette ierodule ed eunuchi. Essa stessa non ha marito, ma sceglie quando vuole i suoi amanti. Ma Ishtar ha anche un aspetto più pudico e vigoroso, quando risplende al mattino, pura sorella di Shamash, prode come lui, « valorosa tra le dee », « signora delle battaglie » come la dice Hammurabi. Questo aspetto doveva piacere agli Assiri bellicosi, i quali difatti eressero alla dea templi a Ninive e ad Arbela e si compiacquero di rappresentarla in piedi su di un leopardo, con turcasso, frecce ad arco e la stella sul capo. Ad Agade e a Sippara la dea aveva già fin dai tempi più antichi un tempio sotto il nome di Aninit.

Le due concezioni della dea non durarono a lungo distinte e già nel poema di Gilgamesh si legge che alla discesa di Ishtar nell'Hade gli animali su la terra non si riproducono più. Ma nei paesi stranieri la dea si diffuse specialmente sotto l'aspetto della fecondità, larga, lussuriosa da cui tutta la natura riceve la sua provvista di vita.

Nergal è il baal o sovrano del mondo inferiore e il suo nome significa « signore della grande dimora », luogo di polvere e di tenebre che egli popola di uomini strappati alla terra. Nergal è quindi un dio distruttore che opera con la spada e con la peste. La spada è il suo ideogramma e Hammurabi, nel codice lo prega « di colpir con la sua arma forte » chi abolirà le sue leggi. Suo luogo di culto è a Kutha presso Babilonia. Prima di lui v'era a dominare il regno dei morti la dea *Ereshkigal* o *Allatu* « signora della grande terra » ch'egli andò ad assalire costringendola a prenderlo in isposo. Nel regno delle ombre è la sede di tutte le malattie a cui presiede *Namtar*.

5. Dopo queste divinità universali va ricordato il gruppo delle varie divinità patrone di ciascuna regione della Mesopotamia, Sumer, Babilonia, Assiria.

Ninib va identificato con Ningirsu dio di Lagash capitale di Sumer. Di entrambi infatti si dice che sono figli di Enlil (Bel) e suoi campioni, entrambi sono considerati come gli dei guerrieri per eccellenza, tanto che a Ninib Hammurabi deve « la sua arma sublime ». Come dio bellicoso si com-

piace della caccia e per questo suo aspetto si può, secondo il Dhorme, identificare con Orione. Ninib si identifica anche con Urash (forse per lo scambio dell'ideogramma IB che lo rappresenta) dio della piantagione e così diviene sotto il nome di Ningirsu « il signore della piantagione », « il dio dei campi e dei canali, che dà la fertilità ». *Zamama* di Kish, dio dell'armi, è stato anch'esso identificato a Ninib. Questo processo è subito anche dalle rispettive paredre Bau e Gula.

Si capisce che agli Assiri dovesse riuscir molto accetto Ninib per il suo aspetto guerriero e perciò sotto Assurbanipal gl'innalzarono un grande tempio a Kalhu (Nimrud) presso Ninive.

Marduk, in origine dio locale di Babilonia, ebbe un *cursus honorum* rapido e glorioso, parallelo a quello politico della sua città. Le qualità e gli attributi complessi che in sè riunisce, rendono intricata la questione del suo primitivo significato. Certo egli è una divinità solare, specialmente del sole giovanile, sia esso quello del mattino che vince la oscurità della notte o quello della primavera che scaccia i rigori dell'inverno o quello primordiale che all'alba dei tempi fuga le tenebre del caos. Tutto il mito che narra la sua vittoria contro il dragone caotico Tiamat si deve riportare a questo significato.

In Babilonia egli possiede il suo tempio Esagil « casa dalla testa alta » e Hammurabi lo dichiara, nel codice, governatore del mondo e « grande tra i celesti » per delegazione ed opera di Anu e Bel. In tutti i testi specialmente magici egli appare come « il primogenito di Ea » quindi in relazione con l'apsu e perciò dio benefico della vegetazione e delle messi. Come figlio di Ea egli ha anche la sapienza, qualità che suo padre gli riconosce volentieri come pari alla propria e che lo fa, come lui, patrono degl'incantatori, massime nei casi di malattia.

Ma l'usurpazione pacifica delle qualità di Ea si spinge fino a farlo divenir, come suo padre, il creatore dell'umanità mediante un impasto di argilla e di fango (poema della creazione) e a far sì che suo padre gli ceda addirittura il suo nome e si fonda in lui. Anche Bel, il signore del mondo ter-

restre, è costretto a prestar il suo nome a Marduk (che Damascio chiama Belos) e con il nome le sue prerogative. Infatti Marduk dispone delle tavolette del destino ch'egli fissa per gli dei e per gli uomini. Gli dei stessi hanno a lui concesso tutti questi poteri ed è così intera la loro dedizione di fronte a lui che in un testo dell'epoca neobabilonese ci son presentati come manifestazioni dell'unico Marduk.

Il punto culminante della sua storia mitica è la vittoria contro l'abisso: per questo le sue figurazioni lo rappresentano ritto, con l'arma raggiante, sopra un alato dragone atterrato a' suoi piedi. Sua paredra è *Sarpanit* « l'argentea » che alcuni assiriologi hanno identificato con la luna.

Ashur è il dio nazionale del popolo assiro e segue nel panteon caldeo le sorti vittoriose della sua gente. Non però fino al punto di oscurar la gloria di Marduk, perchè questa era già fissata e venerabile alla caduta della sua città.

A lui tuttavia è, di colpo, assegnato il primo luogo nel panteon; e per farlo entrare nel bagaglio mitologico della tradizione babilonese, viene identificato con Anshar (l'Assoros di Damascio) il principio celeste, maschile, della terza coppia primordiale. Il nome Ashur è di origine semitica e significa « benevolo ». Tale egli è di fatto verso il suo popolo dandogli prosperità in tempo di pace e aiutandolo gagliardamente in tempo di guerra. Ashur è raffigurato nel centro di un disco alato in atto di scaricar l'arco contro i nemici. Il suo culto popolarissimo non è teologicamente affinato da un potente sacerdozio; la sua paredra, l'Ishtar guerriera, è detta semplicemente *Belit* « la signora » o *Assurit*.

Nabu « colui che chiama » è il dio della scrittura assimilabile al Thout egizio e, come questo, identificato nell'astrologia caldea al pianeta Mercurio. Centro del suo culto è Borsippa e il suo tempio edificato da Hammurabi per Marduk si chiama Ezida la « casa stabile ». Questa sostituzione è dovuta al fatto che Nabu è figlio di Marduk e come tale ha molte qualità di suo padre, anche quelle che si riferiscono alla vegetazione. Ma il suo carattere fondamentale è di essere inventore della scrittura e quindi patrono della scienza religiosa e sacerdotale. Egli è pertanto il dio speciale del sacer-

dozio tra i cui adepti si reclutano i dotti nelle tradizioni religiose astrologiche e magiche del paese. In virtù delle sue prerogative egli è anche lo scriba degli dei; e il primo dell'anno, quando Marduk suo padre fissa i destini degli uomini, egli li scrive su le tavolette del destino. A lui bisogna quindi raccomandarsi per aver lunga vita o abbreviar quella altrui. Sua paredra è *Tashmit* « l' ascoltatrice ».

6. I Babilonesi hanno in grande copia deificato le manifestazioni della vita della natura. La figura più diffusa è senza dubbio quella di *Tammuz*, dio della vegetazione che nasce a primavera e muore nei calori dell' estate sotto la falce del mietitore. Ciò spiega il suo nome sumerico Dumuzi, abbreviazione di Dumuzi-absu « figlio legittimo dell' apsu », in quanto lo sviluppo della vegetazione si deve all' irrigazione. Egli scende nel regno delle ombre (*arallu*), ma non vi rimane a lungo, perchè dopo un certo tempo risorge e torna su la terra a ricoprirla di verde: ed è Ishtar sua sposa, che - scesa nel dominio tenebroso per scoprir la fonte che lo renderà alla vita - piange su di lui una lamentazione che ci è stata conservata. La significazione agraria di questo mito è evidente, ma ve se ne può rintracciare anche una astrale, come sarà detto più oltre.

Nisaba è una dea della vegetazione e più precisamente della messe, il cui nome si confonde con quello del grano e il cui culto antichissimo risale ai tempi di Erech.

Tra gli dei che presiedono alle acque va annoverato il dio dei fiumi Tigri ed Eufrate, benefici consolatori del colono babilonese. Hammurabi, nel codice, chiama il dio fiume a testimonio dell' innocenza o della colpa di chi è accusato di stregoneria. V' è anche *Ninâ* « la signora delle acque » considerata come figlia di Ea, oggetto di culto speciale a Lagash. A lei sono dedicati fonti e canali, a lei si raccomandano i pescatori che le fanno grandi offerte di pesce, e gli agricoltori, perchè come sorella di Nisaba può far gran bene alle campagne. Da Ninâ viene il nome di Ninive che fu grande centro del suo culto e più tardi quello di Nana, sotto il quale è identificata con Ishtar.

Adad è il dio dei fenomeni atmosferici, specialmente di quelli che accompagnano l' uragano, pioggia, vento e fulmine, come è significato dall' altro suo nome *Ramman* « il fulminatore » e dalle sue figurazioni in atto d' imbrandire una spada fiammeggiante, il fulmine. Ma ha anche un aspetto benefico in quanto la pioggia prospera la campagna e fa straripare i fiumi che ricoprono i campi di limo fecondatore.

Gli Assiri ebbero in grande onore questo dio, di cui considerarono piuttosto il lato bellicoso, facendone il nume che scaraventa l' uragano e tutt' i danni possibili su le terre e le case dei nemici.

Nel mito del diluvio egli ha naturalmente una parte notevole come esecutore della volontà degli dei. Sua paredra è *Sala* « la regina delle campagne ».

Gibil e *Nusku* sono due manifestazioni od aspetti del fuoco. Gibil è il fuoco benefico sceso dal cielo, che protegge l' uomo nella sua vita famigliare, che lo ha iniziato alle industrie, e lo scampa dai sortilegi della magia nera. Nusku è il fuoco dei sacrifizi che quale « messaggero degli dei » porta al loro trono il profumo delle vittime e le preghiere degli uomini. Senza di lui non è possibile il sacrifizio nè vi è festa nel tempio di suo padre Bel a Nippur; anzi nemmeno Shamash che presiede alla giustizia potrebbe pronunciare i suoi giudizi.

7. Tutte le divinità sopra elencate vivono in rapporti continui con la città dove abitano e con gli uomini che li venerano, perchè il Semita della Babilonia ama di sentirsi unito con esse e di ascriver loro le sue azioni e la sua prosperità.

Gli dei conforme al principio politico-religioso che informa la città antica presiedono essi stessi alla fondazione della città e le danno il nome. Ogni città ha il suo nome particolare, la cui scelta, che sfugge alle nostre ricerche, fu certo determinata dalla preponderanza ch' esso dovette avere in mezzo alle tribù patriarcali, dalla cui riunione sorsero le vetuste città caldee; e questo dio ha nel nome o nel titolo ch' è inseparabilmente ad esso legato, l' affermazione di essere il

signore della tale o tal altra città: così Marduk nel codice di Hammurabi è «il re di Babilonia». Nè questa regalità è meramente simbolica: il dio abita realmente nella città e il tempio è la sua casa alla quale è addetta tutta la famiglia necessaria al servizio del dio. Il dio è pertanto il protettore naturale della città e a lui, come a capo supremo, si ascrivono le relazioni e le azioni della medesima con le città straniere o nemiche. Così si spiega la fraseologia delle iscrizioni assire in cui il monarca parla degli ordini che il dio gli ha dato, delle battaglie che ha vinto in suo nome, dei popoli che ha prostrato innanzi alla sua maestà. Gli dei combattono insieme con gli uomini e a loro spettano quindi i primi onori dopo il trionfo. Ma in caso di sconfitta (causata dall' irritazione degli dei contro il loro popolo) essi vengono catturati dal nemico, se i loro fedeli non hanno saputo prima trafugarli, ed è una delle soddisfazioni più gradite alla pietà del re e del popolo poterli ricondurre processionalmente nella città di loro residenza.

Il re è il vicario naturale (*patesi* in sumerico, *ishshakku* in assiro) del dio presso gli uomini, e il primo sacerdote e mediatore degli uomini presso il dio. Questa potestà vicaria gli viene dalla libera scelta (*itutu*) degli dei i quali «pronunziando *ab aeterno* il nome del re» lo predestinano «sin dal seno di sua madre» ad occupare il trono. Questa scelta, quasi ad assumere un valore particolare agli occhi del popolo, avviene tavolta in condizioni straordinarie e drammatiche. Così Sargon fondatore della dinastia sargonide dice di sè di essere nato occultamente da una sacerdotessa e di essere stato esposto in un paniere su le acque dell' Eufrate, finchè venne raccolto presso Akki dal ministro delle libazioni e fatto giardiniere. In queste condizioni Ishtar, la dea possente, s'invaghì di lui e lo predestinò erede del trono.

Naturalmente questa scelta degli dei è una garanzia di buon governo per il paese. Infatti Hammurabi nel codice, dice che «Anu e Bel hanno pronunziato il suo nome», cioè lo hanno prescelto, «per creare il diritto nel paese». Negli dei quindi è riposta la fonte prima del diritto e del potere, che da essi vien delegato al re, perchè lo eserciti in mezzo

al popolo. Questa origine divina era materialmente espressa dalle insegne reali (diadema, scettro e trono) che calavano dal cielo per uso ed ornamento della persona del re.

Questo strettissimo rapporto di dipendenza tra il dio e il re si concreta in una relazione di figliolanza diretta del secondo rispetto al primo - Hammurabi nel codice si dice «rampollo reale formato da Sin» - e in una deificazione vera e propria della persona reale. Hammurabi è «il sole di Babilonia» «dio dei re», il suo nome è invocato come quello di una divinità nei giuramenti ed entra come elemento divino in molti nomi della prima dinastia babilonese. Si capisce quindi che i monarchi assirobabilonesi magnifichino il proprio avvento al trono come quello di un liberatore e di un benefattore divino.

L'azione degli dei è sensibile non solo nella vita dell' universo (come si vedrà nella cosmogonia) e del re, ma anche in quella di ogni singolo uomo. Essi presiedono alla sua nascita, possono renderne prospera l'esistenza mediante «la pianta» e «l'acqua di vita», fissano il destino dell'uomo, gl'inviano la salute e le malattie e lo aiutano nella lotta contro i cattivi spiriti. E l'uomo della Mesopotamia ama di sentirsi come cullato in quest'atmosfera divina e l'afferma nei suoi nomi personali, si sceglie nel numeroso panteon un dio particolare a custode, e si dichiara suo figlio, lo scongiura di esser suo protettore (*lamassu*) contro le potenze ostili ed è sempre bene intento a scrutarne e seguirne la volontà manifestata per mezzo di segni o di presagi interpretati poi a dovere dalla scienza sacerdotale.

8. Prima delle scoperte assire, che ne hanno confermato l'attendibilità, tre notevoli frammenti dovuti rispettivamente ad Abidene, Beroso e Damascio si possedevano intorno alla creazione del mondo secondo i Babilonesi. I documenti assiri sono due. Il primo, più breve, proviene da un testo liturgico-magico tendente ad illustrar l'origine delle città sacre, e lo si distingue con il nome di *Cosmogonia caldea*. In principio nulla esisteva, ma «tutte le terre erano mare». Marduk su questa distesa crea Eridu, la città santa con il tempio, poi

Babilonia. Indi su questo primo punto solido prosegue la creazione della terra, assistito dagli *Anunnaki* [1] e quella dell'uomo assistito da *Aruru*. Alla creazione dell'uomo formato perchè adempia il servizio del tempio segue quella degli animali, dei due fiumi sacri Tigri ed Eufrate, delle piante, delle città con i loro templi. Questo mito di impronta sacerdotale si manifesta originario della bassa Caldea e fa vedere come ogni centro religioso tendesse ad esaltare il proprio dio (in questo caso Marduk) e a proiettarne l'azione al principio delle cose.

Il poema della creazione o *enuma elish* - così detto dalle parole con cui comincia: « *Quando in alto* il cielo non era nominato e al disotto la (terra) solida non era chiamata per nome, ecc. » - è l'altro testo cosmogonico che le scoperte archeologiche ci hanno ridonato. Sono sette tavolette di cui soltanto la terza e la quarta si trovano in buono stato, ma le cui lacune possono esser colmate dalle frequenti ripetizioni di concetti che si trovano nei frammenti rimasti. Questo poema trovato dallo Smith nella biblioteca di Assurbanipal ci rappresenta come l'altro la tradizione cosmogonica di Babilonia ponendo Marduk a capo dell'azione creatrice e organizzatrice del cosmo. Anch'esso ci trasporta in un tempo in cui non v'era nè cielo, nè terra, nè dei: solo i due principi primordiali, l'oceano *Apsu* e il mare *Tiamat* che mescolavano le loro acque dolci e salse in un caos fecondo di vita molteplice. Dall'unione della coppia informe nascono *Lakhmu* e *Lakhamu* che sembrano i prototipi di quegli esseri strani, complessi, spaventevoli che Beroso descrive e che formano il punto di passaggio dal caos al panteon. Da questa seconda coppia esce una terza *Anshar* e *Kishar* che a sua volta dà origine alla triade suprema *Anu, Bel, Ea*. La lotta tra i primi elementi e questi ultimi che rappresentano l'ordine e la perfezione non può indugiare, specialmente a causa di Tiamat che teme di esser detronizzata. Il campo è ben distinto: da un lato Apsu,

[1] Si chiama *Anunnaki* l'insieme degli dei terrestri, a cui si contrappongono gli *Igigi* o insieme degli dei celesti.

Tiamat, *Mummu* (epiteto di Tiamat poi divenuto persona e suo figlio) e i mostri di ogni genere, serpenti, draghi, scorpioni antropomorfi a capo dei quali è *Kingu* che Tiamat vuole come sposo invece di Apsu e a cui affida le tavolette del destino: dall'altro Anshar, Kishar, la triade nata da questi, e poi Lakhmu e Lakhamu. Ma quando si tratta di attaccare il terribile mostro i cui preparativi bellici sono da Ea fatti conoscere ad Anshar, nè Anu invitato da questi, nè *Nudimmut* (forse Ea medesimo) son capaci di tener fronte e fuggono spaventati. Solo Marduk accetta baldo la sfida, ma pone prima le sue condizioni: di aver nell'assemblea degli dei il primo luogo e il potere di fissare i destini. Gli dei accettano. Marduk il glorioso allora si arma di vento, di fulmini e di tuono, muove contro la schiera nemica e dopo una terribile zuffa, prima della quale i due avversari si son muniti di presidi magici efficaci anche per gli dei, riesce a prostrarla. A Kingu sono strappate le tavolette del destino che Marduk si appende al petto, Tiamat è dal vincitore divisa in due parti con una delle quali forma la volta del cielo ponendovi custodi a guardia, affinchè non ne fuggano le acque superiori, con l'altra costituisce la terra. Nel cielo poi Marduk semina le costellazioni e da vero dio solare ne regola il corso costituendo così lo zodiaco e il calendario. Nel testo, disgraziatamente mutilo, doveva seguir la creazione di tutto ciò che popola la terra, vegetali, animali, uomo, come nella cosmogonia caldea. Il poema prosegue con la glorificazione di Marduk su cui, in una lunga litania, sono accumulate le doti e i poteri degli dei e a cui gli dei stessi, riuniti in assemblea, riconoscono l'autorità e il merito giungendo fino a cedergli il loro potere, come Bel, o il loro stesso nome, come Ea; e termina con una invocazione al dio, pregandolo di tener sempre oppresso l'antico mostro ribelle « per l'avvenire dell'umanità ».

Il significato naturistico del mito è trasparente, anche se la speculazione teologica di Babilonia ha voluto innestarvi un senso più filosofico cioè il trionfo di una forza intelligente su di una forza disordinata, come in Esiodo la vittoria di Zeus su i Titani. Marduk è il sole, sia diurno che primaverile, il quale squarcia e confonde le tenebre della notte, fuga le

nebbie invernali, ridonando alla terra l' ammanto suo verde e ogni giorno riappare alla vista degli uomini dopo aver attraversato il corpo di Tiamat (il mare). A questo significato naturistico si deve aggiungere l' intenzione evidente della speculazione babilonese di glorificare il dio della sua città proiettando dall' origine delle cose la posizione prevalente da lui presa su gli altri dei, cui nel tempio di Marduk a Babilonia era riservata una sala di riunione intorno a lui, proprio come su nel cielo agli albori del cosmo.

La creazione dell' uomo. Intorno alla creazione del primo uomo i documenti babilonesi non ci danno un racconto chiaro. Si trova affermata la creazione « della semenza dell' umanità » per opera di Marduk coadiuvato da Aruru: si trova ricordata la creazione di alcuni uomini mediante l' argilla impastata, come Aruru crea Eabani secondo l' immagine di Anu formata nel suo cuore, come Ea, che è chiamato il dio vasaio, foggia Asushunamir formandosi anch' egli un' immagine nel cuore.

Ora poichè il Marduk della cosmogonia caldea può ben aver preso il posto di Ea, come ha fatto in altri casi, e poichè tanto Ea quanto Aruru coadiutore di Marduk nella cosmogonia suddetta sono due dei che creano impastando l' argilla, si può pensare che anche la creazione dell' uomo nella cosmogonia caldea sia avvenuta nella stessa maniera. Ciò è del resto suffragato da un testo di Beroso riferentesi alla creazione, in cui è detto che Bel si tolse o si fece togliere la testa e con il sangue che ne sgorgò, impastato con l' argilla, gli dei formarono gli uomini « e perciò questi sono intelligenti e partecipano della natura divina ». E questa partecipazione della natura divina, mediante una parte della medesima inclusa nel composto umano a cui dà la luce dell' intelligenza, si verifica sia che il sangue non appartenga a Bel ma ad un altro dio (Lagrange), sia che sgorghi da Tiamat (Loisy).

9. *L' epopea di Gilgamesh. Il diluvio.* Il testo di quest' antichissima epopea scritto su dodici tavolette quasi tutte frammentarie ma che facilmente si suppliscono a causa delle ripetizioni, fu rinvenuto dallo Smith nella biblioteca di Assurbanipal. Il poema, come si vedrà dal sunto delle tavolette, narra le imprese che Gilgamesh [1], signore di Erech, insieme con il suo amico Eabani compiono per ottenere l' immortalità, ma senza riuscir nell' intento, perchè Eabani muore nel viaggio e Gilgamesh dopo molte imprese fallite deve ritornare in patria, deluso nelle sue speranze e contentandosi di domandare ad Eabani che è nel mondo di là, quale sia la legge della terra.

TAV. I. — Dopo un elogio dell' eroe, è detto di lui che con le sue vessazioni ha suscitato grande rivolta in Erech, i cui abitanti si rivolgono ad Aruru perchè gli contrapponga un rivale. Aruru crea Eabani, essere mostruoso mezzo uomo e mezzo animale, che si compiace della società delle bestie e della solitudine. Una cortigiana lo inizia alla vita civile e lo invita a recarsi in Erech dalle sette cinte dov' è Gilgamesh il forte, che domina gli uomini come un toro selvaggio. Eabani si dirige verso la città in cerca di un amico e lo trova appunto in Gilgamesh. Così i due invece di distruggersi muovono insieme ad imprese gloriose.

TAV. II. — Eabani rimpiange la vita silvestre e maledice la cortigiana. Ma Shamash gli mostra i vantaggi della vita sociale. Segue un sogno in cui vede il mondo infernale ed ha un accenno al futuro viaggio e relativo combattimento nel paese di Khumbaba.

TAV. III. — I due amici sono benedetti e quasi consacrati da Rimat-Bêlit madre di Gilgamesh « che conosce tutto », la quale li raccomanda a Shamash perchè li assista nella spedizione contro Khumbaba [2] diretta ad impadronirsi dell' albero della vita di cui egli è custode.

TAV. IV. — Testo mutilo. Eabani teme, Gilgamesh lo incoraggia con sagge e nobili parole. Segue la descrizione di Khumbaba, mostro gigantesco che ha per voce l' uragano, per respiro il vento, e guarda per incarico di Bel la sacra foresta di cedri su la montagna verdeggiante, al cui magnifico aspetto i due amici son presi da ammirazione e terrore religioso.

---

(1) In ELIANO, *De nat. anim.* XII, 21, s' incontra la forma *Gilgamos* che viene considerata come una persistenza del nome dell' eroe caldeo.

(2) LUCIANO, *De dea Syria,* 10 seg. ha il nome di Kòmbabos che viene anch' esso considerato come una persistenza di quello babilonese.

TAV. V. — I due amici riescono ad uccidere il mostro, ma non v' è descrizione di combattimento, solo si narrano sogni di Eabani.

TAV. VI. — I due amici ritornano. Ishtar innamorata di Gilgamesh gli fa proposte che l' eroe respinge sdegnosamente rimproverando alla dea le vittime de' suoi amori incostanti e lascivi. Offesa, la dea si rivolge ad Anu che invia un toro furioso, ma i due lo uccidono ed Eabani scaglia la coscia destra contro la dea insultandola. Gilgamesh consacra le corna del toro al dio Lugalbanda. Il trionfo è completo ed è seguito da una festa e dai sogni di Eabani.

TAV. VII. — Assai lacunosa. I due amici sono insieme per un' altra impresa innanzi a una porta alta settantadue cubiti. Eabani cade malato misteriosamente.

TAV. VIII. — Eabani muore. Gilgamesh lo piange con parole commoventi.

TAV. IX. — La sorte di Eabani scuote Gilgamesh che cerca il mezzo per sfuggirla. E il mezzo è di andar a trovare il suo antenato *Utnapishtim*, l' eroe del diluvio, che vive immortale in un luogo beato. L' itinerario non è chiaro. L' eroe segue il cammino del sole, dunque muove verso occidente e dopo quarantacinque giorni di cammino giunge al monte Mashu, attraversa un luogo tenebroso e giunge al paradiso di pietre preziose custodito da Sabitu.

TAV. X. — Questi siede su di un trono, su la riva del mare, ma non fa buona accoglienza al viaggiatore a cui risponde che solo Shamash può passare il mare. Ma alla fine, vinto dalle minacce, gl' insegna Urnim pilota di Utnapishtim con il quale di fatti l' eroe s' imbarca. Giunge finalmente in presenza dell' antenato dopo aver traghettato le acque della morte, e subito gli domanda se a lui sarà riserbata la sorte dell' amico. Utnapishtim gli dichiara che nessun uomo può sottrarvisi.

TAV. XI. — Ma allora, domanda Gilgamesh, come Utnapishtim gode il privilegio dell' immortalità? Il vecchio risponde narrando la storia del diluvio, che sola ha meritato a lui di sfuggire alla sorte comune. Gli dei avevano deciso il cataclisma ed Ea ne avvisa Utnapishtim di Surippak ordinandogli di construire una nave di cui gli dà le dimensioni, spalmata di bitume e asfalto, dove « porrà il germe di tutto ciò che ha vita ». Il diluvio comincia terribile, tanto che gli dei medesimi ne sono spaventati. Dura sette giorni dopo i quali l' arca si dirige verso la terra di Nitsir (Curdistan) e si arresta su le montagne. Utnapisthim manda fuori una colomba e una rondine che tornano per non aver trovato dove posarsi, poi un corvo che rimane fuori per essersi abbassate le acque. Allora Utnapishtim esce e offre su la cima della montagna un sacrifizio al cui odore grato gli dei accorsero « come le mosche ». E Bel ed Ea concedono a lui, quasi in riparazione, il dono prezioso della vita immortale. Ma Gilgamesh quale dio può vantare? Segue un sonno dell' eroe, un bagno salutare e una serie di avventure che gli capitano su la via del ritorno. Tra le quali il trafugamento, per opera di un leone o di un serpente, di una pianta che ringiovanisce colta per consiglio di Utnapishtim in fondo al mare. Finalmente, senza aver raggiunto il suo scopo, rientra in città e sorveglia la costruzione delle sue mura.

TAV. XII. — Gilgamesh vuol parlare al suo amico nel regno dei morti e può vederlo attraverso il buco che dalla terra immette nell' Arallu. Gli domanda quale sia la legge della terra. Eabani risponde che tutto deve finire, ma che la sorte finale è diversa a seconda del modo come si è chiusa la vita. Chi è morto eroicamente in battaglia, è pianto dai suoi, ma lo spirito di chi è stato abbandonato nei campi non ha riposo su la terra, e quello di chi è solo deve esser contento dei rifiuti gettati su la strada.

Varie sono le interpretazioni di questo poema mitologico. Secondo il Rawlinson Gilgamesh sarebbe un eroe solare ad immagine e somiglianza di Shamash. Egli infatti porta il segno divino ed è giudice come suo padre; viene effigiato di forme erculee stringendosi un leone contro i fianchi; Shamash lo invita alla conquista dei cedri e solo questo dio ha percorso la via che anche l' eroe compie da oriente ad occidente verso la pianta di vita. La sua vita pertanto dalla nascita alla morte rappresenterebbe la corsa del sole nel suo ciclo zodiacale.

Ma sopra questo fondo naturista, non evidente e contrastato dalla critica, s'innesta (secondo Jastrow) un elemento storico in quanto Gilgamesh re di Erech, che muove contro Khumbaba rappresenterebbe la grande contesa tra Semiti ed Elamiti. A questo fondo storico il poeta avrebbe dato anche un' interpretazione umana incarnando nei due protagonisti il valore intelligente e la forza bruta e mostrando quanto di più bello lo spirito umano può attuare, esclusa l' immortalità ch'è appannaggio degli dei: cioè lotte eroiche, imprese ardue e grandiose, rango quasi divino (idea del p. Lagrange).

L' epopea di Gilgamesh è antichissima e per il suo fondo è anteriore alla gloria di Babilonia: pure suppone avanti a sè un' epoca di notevole civiltà e gli dei già non vi hanno più l'aspetto venerabile proprio dei tempi di fede umile e primitiva.

10. *Bel e il dragone*. Questo mito è contenuto in una tavoletta conservata nel Museo Britannico. Sale dal mare un drago a testa di leone, cornuto, munito di ali e a coda di pesce, per far danno agli uomini che già esistono ed abitano le città.

Si cerca in cielo chi possa combatterlo e si avanza Bel (Marduk) che ferisce il mostro e ne fa colare il sangue per tre anni, tre mesi e un giorno. Bel diviene allora il protettore degli uomini che ha salvato conforme a quanto si ritrova nel poema della creazione. La rappresentazione figurata di questo mito era assai comune in Caldea.

Zu. Bel e Marduk entrano anche nel mito di Zu. Zu è l' uccello tempesta che ha osato rubare a Bel dio di Nippur le tavolette del destino. Anu offre il regno degli dei a chi le ricuperi. Il testo è qui interotto, ma un inno vanta Marduk qual vincitore di Zu.

Adapa. La storia di questo mito è stata rinvenuta tra le lettere di Tell-el-Amarna. Adapa, figlio di Ea dotato dal padre di ogni sapienza, pesca presso il mare. Shintu, il vento del sud, lo rovescia un giorno dalla barca. Allora Adapa indispettito gli spezza le ali, sì che quello non soffia più per sette giorni e la vegetazione ne soffre. Anu domanda spiegazione e allora Adapa per consiglio di Ea si veste a lutto, si rende

favorevoli Tammuz e Gishzida alle porte di Anu, dicendo loro che veste in gramaglie perchè due dei (e sarebbero essi) hanno lasciato la terra, ed è ammesso al cospetto di Anu. Il quale calma la propria ira e poichè ormai Adapa conosce il mistero della dimora degli dei, lo vuol fare immortale e gli offre a tale scopo il cibo e l' acqua di vita. Adapa per consiglio di Ea rifiuta, solo accettando vesti e olio per ungersi. E Anu stupito del grande rifiuto lo rinvia su la terra.

Questo mito ammette una duplice spiegazione: naturistica, non ben chiara però, perchè se Adapa è il sole che fuga le bufere invernali e al cui aspetto gioiscono due divinità della vegetazione, quali sono Tammuz e Gishzida, non si capisce perchè al cessar del vento tutta la vegetazione muoia; morale in quanto Adapa, come Gilgamesh, è privato, per il consiglio di Ea, dell' immortalità, che gl' impedirebbe di essere pio servitore degli dei, ma in compenso gode del dono della sa pienza che fa rimaner ammirata la divinità medesima.

Etana. Il mito di Etana rasenta i confini della fiaba. Esso sembra voler spiegare l' origine del potere regio tra gli uomini, perchè ci riporta a un tempo in cui gli dei non avevano dato re agli uomini e le insegne regali stavano dinanzi al trono di Anu. Etana dopo aver ottenuto da sua moglie un figliuolo per l'intervento di un' aquila che gli ha procurato un' erba utile per il parto, monta su l' avoltoio e si dirige al cielo, taluni critici ritengono per aver da Ishtar il farmaco di vita, altri per aver le insegne regali che sono deposte dinanzi ad Anu.

I due a volo passano il cielo della triade suprema e si dirigono verso Ishtar, mentre giù in basso la terra emerge come una montagna in mezzo al mare, quando a un tratto Etana è preso da vertigini e cade seguito dall' aquila. Sua moglie può ancora parlargli prima che muoia per la caduta. Lo stato frammentario del mito rende insufficiente ogni interpretazione.

Ishtar agl' inferi, mito trovato anch' esso tra la corrispondenza di Tell-el-Amarna si ricollega a quello di Tammuz. Ishtar discende nel mondo inferiore per togliere alla morte il suo amante. Traversa sette porte a ciascuna delle quali

deve deporre una parte del vestimento, finchè appare nuda dinanzi alla dea Ereshkigal che la imprigiona. Intanto la scomparsa della dea fecondatrice ha prodotto la sterilità nel mondo. Allora un messo spedito dagli dei viene a liberarla e ad essa sono restituiti i suoi indumenti a mano a mano che ripassa le sette porte. A questo mito oltre il significato naturistico della scomparsa della primavera se ne può attribuire uno astrale in quanto Ishtar è la stella brillante che sparisce ad occidente per tornare a brillare ad oriente.

11. I Babilonesi avevano popolato la terra di una miriade di spiriti buoni e cattivi ai quali attribuivano come a strumenti della divinità tutto il male ed il bene che nello svolgersi della vita quotidiana fisica, morale e famigliare l' uomo avessse a soffrire. Gli spiriti malefici in particolare erano legione. Essi abitano dovunque massime nei luoghi tetri e deserti e di lì muovono ad infestare i luoghi abitati, ora scatenandosi come l' uragano, ora strisciando nascostamente come il serpente. Penetrano come l'aria per gli spiragli delle porte, s' attaccano fortemente alle membra dell' uomo, distruggono gli affetti domestici, così come fugano gli uccelli dal nido, prima che l' uomo possa accorgersene ed impedirlo. Questi spiriti vanno vagando o da soli (specialmente gli *utukku* spiriti dei morti senza sepoltura) o a gruppi di sette, ciascuno dei quali ha il suo malefico incarico (1).

Questi spiriti sono dichiarati figli o messaggeri della triade suprema, perchè appunto per volere dei grandi «signori»

(1) Un testo *Cun. Text.*, XVI, tav. 9, l. 1 seg., riportato e tradotto dal p. DHORME, *Religion*, p. 44, dà il nome e le attribuzioni di questi sette spiriti maligni.

L' *ashakku* s' avvicina all' uomo, alla sua testa;
il *namtâru* s' avvicina all' uomo, alla sua gola;
il malvagio *utukku* gli si avvicina al collo;
il malvagio *alû* gli si avvicina al petto;
il malvagio *edimmu* gli si avvicina alla vita;
il malvagio *gallû* gli si avvicina alla mano;
il malvagio *ilu* gli si avvicina al piede.

vengono i mali agli uomini. Ma il loro luogo di origine è la terra profonda, la regione infernale; «essi abitano la montagna dell' est e quella dell' ovest» e di là muovono alle loro tristi spedizioni, sia che queste siano ordinate dagli dei, sia che si debbano alle arti malefiche di uno stregone.

Ma contro questa schiera di nemici invisibili e pur così reali, il Babilonese conosceva il rimedio. V' era tutta una scienza magica di tipo omeopatico la quale tendeva a neutralizzare l' azione degli spiriti malvagi e tutta una serie di oggetti con i quali si poteva prevenire o render nullo l' attacco demoniaco. Questa scienza era di esclusiva spettanza di una classe di sacerdoti detti «esorcisti» *ashipu*, di cui sarà detto a suo luogo, e che avevano tutto un rituale di cerimonie incantatorie e formule di scongiuro nonchè talismani e altri presidi magici.

Per fortuna, v' erano anche gli spiriti buoni, due dei quali erano i protettori naturali di ciascuno e camminavano ai suoi fianchi per scamparlo da ogni incontro funesto. V' erano poi dei geni che avevano l' incarico precipuo di essere i protettori di un luogo sacro, della città, del re, e son rappresentati in forma di tori giganteschi o leoni *(lamassu)* che custodiscono l' ingresso dei palazzi reali e sono gli spiriti tutelari della reggia.

12. Erodoto I, 181, e un documento babilonese tradotto da G. Smith, ci danno la descrizione del tempio Esagil di Babilonia.

Dentro un recinto di due stadi di lato, sopra una piattaforma quadrata di mattoni, si levano sette piani digradanti in comunicazione tra loro per mezzo di scale esterne. Sopra l' ultimo piano o torre sta un tempio spazioso (1) con una mensa aurea e un ricco letto per la sacerdotessa scelta dal dio. In basso si trova un sacrario nel quale è collocato il simulacro aureo del dio, sedente, con mensa e trono pure d' oro.

(1) Il tempio su la cima non è essenziale, ma lo si trova ricordato fin dal tempo del patesi Gudea.

Fuori del sacrario sta un altare per il sacrifizio degli agnelli e uno maggiore per le pecore. Da questa descrizione si ricava che la forma caratteristica del tempio babilonese fosse quella di una piramide a sette scalini (detta *ziqqurat*) che vogliono significare « i sette spazi del cielo » e, cioè il sole, la luna e i cinque pianeti. Tutto l'insieme raffigura la terra stessa ridotta alle proporzioni di una montagna sulla cima della quale l'uomo si trova più vicino e quindi in più facile comunicazione con la divinità. Anche Utnapishtim, come si è visto nella storia del diluvio, sacrifica su la cima di una montagna (1).

Ma la ziqqurat e il relativo recinto non sono una creazione degli architetti babilonesi, perchè gli edifici o le pietre sacre a forma di piramide o montagne e il chiuso circostante son comuni anche agli altri Semiti e si trovano nella Babilonia medesima sotto il nome grecizzato di *betili.*

All'infuori del re che, come in Egitto, è il grande sacerdote degli dei nazionali, tre classi principali di persone troviamo adibite in Babilonia al servizio divino:

1. I cantori *(zammeru)* uniti in corporazione che prestava i suoi uffici specialmente nella grande funzione del sacrificio.

2. Gli esorcisti (*ashipu*, « colui che rende puro ») erano i preti degli scongiuri e delle espiazioni a cui si ricorreva in tutti quei molteplici casi della vita quotidiana nei quali era necessaria l'opera della magia benefica contro gli spiriti maligni. Essi quindi sono i ministri di Ea e di Marduk e partecipano del potere salutare di questi. Dinanzi a loro il penitente (che è quasi sempre un malato, perchè la malattia è un segno della disgrazia degli dei con i quali bisogna quindi riconciliarsi) fa una confessione generica assistendo in silenzio

(1) Tutto ciò è assai bene illustrato dalla stela di Naramsin. Vi si vede infatti, su la cima di un terreno montagnoso, un'enorme pietra di forma conica che si innalza fino a toccare, in alto, tre astri radianti, simbolo della divinità. Innanzi alla pietra sta il re in atto di adorazione.

all'enumerazione delle colpe che fa l'esorcista in forma interrogativa. Se poi la malattia dipende da fattura, l'esorcista si dà moto per cercare dove si cela lo spirito malefico e poi comincia i suoi scongiuri che la provvidenziale biblioteca di Assurbanipal ci ha conservato, divisi in varie categorie tra cui importantissimi quelli delle serie *shurpu* « combustione », *maqlû* « bruciamento », *utukku limnûti* « spiriti maligni », ecc. Il processo magico consiste nel concentrare gli scongiuri e le maledizioni sopra un dato oggetto e poi bruciarlo, ovvero nell'eseguir atti di magia imitativa, come legare il malato e poi scioglierlo, distrugger figurine di varie materie rappresentanti lo spirito maligno o il fattucchiere. La voce dello scongiuro ha un tono speciale ed è come mormorata (*lukhkhushu*). L'esorcista prepara anche figurine ed amuleti scritti e non scritti per prevenir l'entrata dei cattivi spiriti, consacra e benedice le immagini degli dei, ed apre loro la bocca, alla maniera egizia, fa il sacrificio espiatorio di un agnello e di una pecora per la remissione dei peccati del re.

3. L'indovino (*baru*) è l'interprete ufficiale del volere degli dei. Suoi patroni particolari sono Shamash e Adad, la sua carica è ereditaria sì che di padre in figlio viene tramandato tutto un corpo d'insegnamenti segreti che risalgono a rivelazione degli dei. Il *baru* non deve aver nessun difetto fisico e dev'esser fornito di solida dottrina. La sua funzione particolare consiste nel predire il futuro (presagi e profezie) e della sua abilità ci son restati dei documenti. Egli legge specialmente nel fegato delle vittime (1), ma ha anche altri mezzi di divinazione: i sogni, la forma che prende l'olio mescolato nell'acqua, il corso delle stelle, i vari presagi naturali e animali.

Le sacerdotesse, sebbene in minor numero, avevano anch'esse un luogo nella gerarchia babilonese e si trovano menzionate anche in documenti letterari. Le madri di Sargon

(1) Il Museo Britannico possiede un fegato di argilla diviso in cinquanta sezioni, ciascuna delle quali ha un nome speciale e serve a stabilire una specie particolare di presagi.

e di Gilgamesh sono due sacerdotesse. Al tempio d'Ishtar in Erech era addetto un personale femminile, delle cui funzioni Erodoto si scandalizza.

Il sacerdozio gode un'elevata posizione nelle città, è dotto a causa delle sue stesse attribuzioni e a lui dobbiamo la trasmissione dei documenti letterari. Esso preleva una parte delle offerte sacrificali, perchè «senza dono nè offerta un figlio di *baru* non si avvicina al luogo del giudizio, non innalza il cedro, senza offerte gli dei non gli rivelerebbero alcun mistero».

La *preghiera* presso i Babilonesi è un omaggio reso alla divinità e l'ideogramma relativo è una mano portata alla bocca. Si deve distinguere la preghiera propriamente detta, dei privati o del re, diretta a domandar beni temporali, prosperità, lunga vita e potenza, e l'inno meno libero nel contenuto e ritmico nella forma, secondo le leggi del parallelismo caratteristico della poesia semitica. L'uomo fa le lodi del dio e cerca di placar la sua collera con la confessione delle colpe. Esempio tipico ne sono i così detti salmi penitenziali.

Il *sacrifizio* è qui come altrove l'atto centrale del culto, offerto nei suoi vari aspetti di dono, in riconoscimento dei benefizi dagli dei concessi agli uomini; di alimentazione offerta una o due volte al giorno alla mensa degli dei, come fece Utnapishtim, all'odore del cui sacrificio gli dei «accorsero come mosche»; di propiziazione ed espiazione in casi di guerra, di caccia, di costruzioni, di purificazione individuale, nel qual caso la vittima immolata sostituisce il penitente. Gli animali del sacrifizio sono il bue, l'agnello, il cervo e specialmente il montone. La vittima dev'esser pura e senza difetti: per questo vi erano allevamenti di bestiame alle dipendenze dei templi.

Le *processioni* che si facevano in occasione della festa degli dei costituivano il momento più grandioso della solennità. Il dio si trasportava sul suo trono anche da città a città, in visita ad altri dei. Marduk per esempio ne riceveva sovente. Grande festa pure si faceva quando un dio catturato veniva ricondotto nella sua casa. Esistono iscrizioni e bassirilievi in cui è ricordato questo ritorno trionfale.

I tempi. I giorni fasti e nefasti erano determinati con grande cura, data l'importanza che i Babilonesi annettevano ai presagi. La festività più notevole era quella dell'anno nuovo in cui gli dei fissavano i destini sulle tavole. V'erano feste che si collegavano con il nome degli dei o con qualche fenomeno naturale, per es., quelle di Tammuz. L'osservazione del cielo li aveva poi portati a divider l'anno in dodici mesi dedicati ciascuno a una divinità e il mese in periodi di sette giorni, sacri tutti a una divinità, identificata poi con un pianeta, il cui nome, nella veste latina, noi ancora pronunciamo.

13. I Babilonesi erano ben convinti che non tutto finisse con la morte, nè per l'individuo che aveva chiuso gli occhi alla vita, nè per i superstiti. L'uomo ridotto allo stato di ombra *(edimmu)* calava nell'*arallu*, tetro regno sotterraneo, polveroso, situato ad occidente, là dove il sole entra nelle tenebre, governato da Ereshkigal e dal suo fosco marito. Tutti hanno la medesima sorte, ma più triste è quella di coloro che, lassù, sono abbandonati interamente.

I vivi perciò, specialmente le persone della famiglia, hanno lo strettissimo dovere di provvedere alla sepoltura e di apportarvi nel giorno stabilito il pasto funerario (*kispu*) in un vaso speciale, affinchè lo spirito vagolante si sfami e lasci tranquilli i vivi; triste era la sorte di chi era rimasto insepolto o non aveva parenti che provvedessero al suo nutrimento: lo spirito del primo è descritto da Eabani come vagante irrequieto nel regno delle ombre, quello del secondo come divoratore famelico dei rifiuti gittati su la via. Degli usi funerari babilonesi non si sa gran che di preciso, ma si può presumere si conformassero a ciò che il Lagrange ascrive a tutti i Semiti: lacerazione di vesti, lutto, cingersi di sacco, taglio dei capelli, incisioni cruente, digiuni, cenere e terra sul capo.

Ma pure la visione dell'oltretomba non era così fosca che non vi brillasse un raggio di speranza in una futura ripresa della vita. Proprio fra le tenebre dell'arallu scorre la sorgente di vita che Ishtar va cercando per Tammuz: e Gil-

gamesh è mosso al viaggio dal desiderio dell'immortalità, che si raddoppia in lui per la morte dell'amico Eabani e ch'è più forte delle disillusioni che Sabitu e Utnapishtim gli fanno provare a questo riguardo. Nella pianta e nell'acqua di vita ricordate dai miti, oltre che nelle invocazioni a Marduk risuscitatore, avevano concretato i Babilonesi l'anelito invincibile alla perpetuità della vita, di cui tutta la loro storia, la mitologia e la religione sono una prova manifesta.

BIBLIOGRAFIA

a) Su la religione dei Semiti in generale v. BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 1876-1878); BAETHGEN, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (1888); ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites*, già citata p. 20; LAGRANGE, *Études sur lès religions sémitiques*, Paris, 1905, (ed. 2ª), opera che riassume in maniera originale e profonda le ricerche degli orientalisti ed è di un sussidio indispensabile per chi vuole addestrarsi in questo campo di studi.

b) Su la religione assiro-babilonese v. A. H. SAYCE, *The Religion of the Ancient Babylonians* (Hibbert Lectures) 1887; idem, *Religions of Egypt and Babylonia* (Gifford Lectures), 1902; L. W. KING, *Babylonian Religion and Mythology*, 1899; M. JASTROW, *The Religion of Babylonia and Assyria*, New York, 1898, opera classica su l'argomento, con indicazione delle fonti, informazioni geografiche, descrizione dello sviluppo delle credenze religiose in Babilonia e in Assiria e nel secondo impero babilonese, irradiazione della religione babilonese, sempre procedendo con rigoroso criterio storico. La seconda edizione di quest' opera magistrale apparsa in lingua tedesca: M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen 1912, segna un grande progresso su la prima per l'assai più ampio sviluppo dato alla materia, e per il nuovo atteggiamento da lui preso rispetto alla lingua sumeriana di cui ammette la originalità; M. JASTROW, *Aspects of religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, New York, 1911. In questo volume l'A. con la competenza che gli è universalmente riconosciuta espone in forma più compendiosa i punti principali svolti già nell' opera maggiore sopra citata (la questione sumerica, il panteon, la divinazione, l'astrologia, il culto, l'oltretomba e la morale). Come complemento iconografico alle due opere precedenti vedere M. JASTROW, *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1912. Album di 56 tavole dove sono riprodotte le principali figure divine e scene cultuali corredate da sobrio commento, che le scoperte archeologiche hanno fornito; TH. G. PINCHES, *The Religion of Babylonia and Assyria*, London 1906, breve ma pur sostanziale esposizione della materia; P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, il più accessibile ed esauriente trattato elementare intorno all'argomento con

introduzione storica e un' ottima esposizione del concetto della divinità e della sua relazione con la città, i re e gli uomini; A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,* Leipzig, 1913, amplissimo repertorio che giova più come raccolta del materiale che si riferisce a tutta la cultura intellettuale dell' antico Oriente, che non come sistemazione critica del medesimo, essendo nota la visuale panbabilonista dell' Autore.

1. Una storia generale degli scavi si ha in HILPRECHT, *The excavations in Assyria and Babylonia.*

I testi sono pubblicati in varie collezioni tra cui citiamo: SCHRADER, « Die Keilinschriften und das alte Testament » Giessen, 1883 (KAT²) 3ª ediz. curata da H. Winckler e H. Zimmern, Berlin, 1903. « Keilschriftdliche Bibliothek » (KB), ed. Eb. Schrader, Berlin, dal 1889: « Textes elamites semitiques » (TES), ed. V. Scheil che raccolgono i monumenti degli scavi di Susa: e le pubblicazioni che illustrano le collezioni dei vari musei di Londra, di Parigi, di Berlino, di Pennsylvania.

Due utili antologie di testi religiosi trascritti, con traduzione e commento sono quelle di FR. MARTIN, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, prima serie che raccoglie specialmente le preghiere, inni, salmi di penitenza, rituali, oracoli; e quella di P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* Paris, 1907, per i testi mitici. In queste antologie si trovano quasi tutti i testi mitologici o religiosi da noi citati nel testo.

Per il codice di Hammurabi ricordo la bella traduzione italiana di FR. MARI. *Il codice di Hammurabi e la Bibbia,* Roma, 1903, la quale tuttavia contiene esclusivamente le leggi e non il prologo e l' epilogo del codice stesso, i quali appunto interessano in modo speciale la storia delle religioni. Questo prologo ed epilogo si trovano nella grande edizione principe dello SCHEIL, « TES », IV, in quella più accessibile di H. WINCKLER, *Die Gesetze Hammurabis,* Leipzig, 1904. E W. JOHNS, *The oldest code of laws in the World,* Edinburgh, 1904.

Su le lettere di Tell-el-Amarna v. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln,* Leipzig, 1908.

I frammenti di Beroso sono pubblicati in « FHG », II, 407, 495; quelli di Abidene nell' edizioni eusebiane; per l' opera di Damascio v' è l' edizione di Jos. Kopp, 1826; il passo relativo alla cosmogonia è riportato anche nell' appendice di LAGRANGE, *Études.*

Su la letteratura assira in genere v. BEZOLD, *Kurzgefasster Ueberblick über die babylonisch-assyrische Litteratur,* Leipzig, 1886, e il pregevolissimo manuale di G. C. TELONI, *Letteratura assira,* Milano, 1903, dove dopo una chiara e precisa informazione intorno alla scrittura e al linguaggio di Babilonia ed Assiria sono passati in rassegna i vari generi letterari con un corredo di informazione bibliografica che rende il volume veramente prezioso.

Su l' arte vedi la grande opera di Perrot e Chipiez, vol. II, Parigi, 1884.

Organi che registrano ed alimentano il movimento dell' assiriologia sono la « Zeitschrift für Assyriologie » (dal 1886), e la « Revue d' Assyriologie » (dal 1884) oltre alle riviste di studi orientali ricordate a proposito dell' Egitto.

2. Per la storia di Babilonia ed Assiria oltre alle due grandi opere generali già citate di E. Meyer e del Maspero vi sono quelle di C. P. TIELE, *Geschichte Bab. und Ass.*, di F, HOMMEL (1892) e di H. WINCKLER (1892) dallo stesso titolo, le quali tuttavia hanno bisogno di esser messe a corrente delle ulteriori scoperte: un ottimo riassunto si ha negli art. *Assyria, Babylonia* di L. W. KING nell' Enciclopedia Biblica del Cheyne e nel primo cap. del volume di P. DHORME, *La religion,* ecc.

4. A. DEIMEL, *Pantheon babylonicum,* Romae, 1914. Elenco dei nomi divini, con i relativi epiteti distintivi e le mansioni di ogni divinità. Ottima fonte lessicografica.

7. Per l' illustrazione di questo punto v. i cap. 4-6 dell' ottimo DHORME, *La religion,* etc.

8. I vari testi mitologici si trovano in DHORME, *Choix,* etc. V. per la cosmogonia H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos,* Göttingen, 1895; DELITZSCH, *Das babylonische Weltschöpfungsepos,* Leipzig, 1886; JENSEN, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen,* « KB », VI; A. LOISY, *Les mythes babyloniens,* Paris, 1901, che studia il poema in relazione al Genesi. M. W. KING, *The seven tablets of creation,* London, 1901, la prima grande opera che dopo i lavori anteriori abbia studiato in maniera definitiva il poema della creazione. A. DEIMEL, *Enuma elish sive Epos babylonicum de creatione mundi in usum scholarum* (Scripta Pont. I. Biblici), Romae, 1912.

9. Su l' epopea di Gilgamesh v. lo studio del p. LAGRANGE, *Études,* e il testo in DHORME, *Choix*; A. UNGNAD, H. GRESSMANN, *Das Gilgamesh-Epos,* Göttingen, 1911. Traduzione del poema (Ungnad) e commento del medesimo (Gressmann) condotto con grande erudizione e buon senso specialmente contro l' interpretazione astrale della figura di Gilgamesh e delle sue imprese.

11. Su gli spiriti v. THOMPSON, *The devils and evil spirits in Babylonia.*

Per i testi di preghiera e di magia v' è l' ottima raccolta di FR. MARTIN, *Texte,* etc. W. SCHRAANK, *Babylonische Sühnriten,* Leipzig, 1908, raccoglie i testi, studia i riti espiatori, aggiungendo osservazioni intorno al sacerdozio e ai penitenti: ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntnis der Bab. Religion,* (la prima parte studia le tavole di scongiuro della serie *shurpu*) TALLQUIST, *Die assyrische Beschwörungsserie maqlû,* 1894.

12. S. LANGDON, *Babylonian liturgies*, Paris, 1913. Testi sumerici che danno all' A. occasione di parlare, nella introduzione, delle diverse classi del sacerdozio, degli strumenti del culto ecc.

13. Su la morte e l' oltretomba presso i Babilonesi v. A. JEREMIAS, *Die babylonisch-assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, Leipzig, 1887, ottima trattazione; idem, *Hoelle und Paradies bei den Babyloniern*, Leipzig, 1900, ch' è un riassunto del primo, fatto per la coll. «Der alte Orient».

CAPITOLO VII.

Le religioni della Siria.

1. Etnografia e tavola cronologica. - 2. Fonti. - 3. Nozioni generali. - 4. Gli dei. - 5. La cosmogonia fenicia. - 6. Il culto. - 7. I Morti. - I HITTITI: 8. Etnografia. - 9. Fonti. - 10. Sviluppo storico. - 11. Gli dei. - 12. Il culto.

1. Sotto il nome generico di Siria è compreso tutto quel territorio che confina a nord coi monti Amano e Tauro, limiti della Cilicia e della Cappadocia, ad est con l' Eufrate e il deserto, ad ovest con il mare, a sud con l' Arabia Petrea, il cui territorio e i cui abitanti, i Nabatei, costituiscono il ponte di passaggio dalla Siria all' Arabia. Questi confini sono appunto quelli che aveva «la provincia di Siria» sotto l' impero romano. Più particolarmente poi diamo il nome di Aram a quella regione che si stende dalla catena dell' Antilibano verso il deserto di Siria e l' Eufrate, e comprende anche lo Stato di Palmira, il nome di Fenicia alla lista di territorio che giace tra il Libano e il mare, e il nome di Canaan al paese limitato ad est dai monti a oriente del Giordano e ad ovest dal Mediterraneo.

Gli abitanti di questo paese vanno distinti secondo vari strati successivi, di cui le scoperte archeologiche recenti hanno confermato e meglio documentato l' esistenza.

Dall' origine fino al secolo XVI a. C. si trova nel paese una popolazione i cui manufatti ci riportano all' età della pietra, ma intorno alla quale non si può dir gran che

di preciso. A questi abitatori primitivi la Bibbia, descrivendone paurosamente le qualità, dà il nome di Refaim, Anakim, Emim, Zuzim, Zamzummim.

A questo primo strato si sovrappone nel secolo XVI – movendo dal Golfo Persico, secondo una tradizione conservataci da Erodoto e da Strabone – un popolo di razza semitica, i Cananei, i quali si stabiliscono nella regione tra il Giordano e il mare salendo poi a nord a popolare la costa che si chiamerà Fenicia, e manifestano già una spiccata tendenza evolutiva nel fondere gli elementi propri con quelli della grande civiltà egea che imperava in tutto il Mediterraneo orientale ed era stabilita anche a Cipro. Una nuova immigrazione, questa volta aramea, segue a quella di Canaan, e va ad occupar la regione detta appunto Aram, nella Siria del nord, ad ovest dell' Eufrate. Questi Aramei, da principio nomadi, esercitarono una influenza assai estesa e profonda sui popoli con i quali si trovarono a contatto; com' è provato dalla diffusione della loro lingua, la quale, divisa in due rami principali, orientale ed occidentale, riuscì a soppiantar l'assiro e il babilonese nella regione mesopotamica e nella babilonide (aramaico orientale) e a divenir la favella propria della Siria, Palestina, Palmirene, Nabatene (suddivisioni dell' aramaico occidentale), lasciando anche tracce del suo uso in Asia Minore, Arabia ed Egitto. Ma il territorio fino all' Eufrate era già occupato da una popolazione non semitica, i Hittiti, scesa dalle pendici del Tauro, in possesso di una scrittura a caratteri geroglifici non ancor decifrata e di un' arte propria (vedi intorno ai Hittiti il cenno dato più oltre § 8–12).

Della cronologia siriaca non si possono fissare che pochissime date, essendo essa stata come territorio d' incontro tra l' Asia e l' Egitto sotto il continuo e contrastante influsso di Assiri, Hittiti ed Egiziani.

c. 1500 a. C. Popolazioni precananee: Refaim, Anakim, Emim, Zuzim e Zamzummim. Influenza di Babilonesi e Hittiti sul territorio siriano.
c. 1500. Immigrazione di Cananei, di razza semitica, che occupano la regione tra il Giordano e il mare.

c. 1400. Immigrazione pure semitica di Aramei che occupano la Siria del Nord.
c. 1280. Immigrazione israelitica nella Palestina.
c. 1100. Tiglath Pileser I fa sentire sul paese l' influenza assira in contrasto con i Hittiti.
c. 1000. David re d' Israele.
833. Divisione dei due regni d' Israele e di Giuda.
586. Cattività degli Israeliti in Babilonia.
539. La Siria provincia persiana.
333. Alessandro M. s' impadronisce della Siria.
312-64. L' era dei Seleucidi.
64. La Siria provincia romana.

2. Per quel che riguarda la religione degli Aramei o Siri, Nabatei, Palmireni e Cananei, notizie abbondanti, ma sparse le troviamo:

1. nei libri storici e profetici della Bibbia. Vanno ancora ricordate:
2. le iscrizioni assiro-aramaiche di Nimrud e Kuyungik (Ninive) che contengono nomi teofori;
3. la stela di Zakir (sec. VIII);
4. le iscrizioni di Zingirli (sec. VIII) distinte con i nomi di Kilammu, di Panammu, di Bar Rekub, di Hadad, tra cui importante quella di Hadad e altre iscrizioni aramaiche come quella di Nêrab ecc.
5. le iscrizioni di Teima (sec. V);
6. le iscrizioni di Palmira;
7. il trattato, attribuito a Luciano, *de dea Syria*;
8. la stela di Mesha dov' è menzionato il dio Kemosh;
9. il materiale delle recenti esplorazioni archeologiche.

Per i Fenici abbiamo:

1. le notizie varie della Bibbia;
2. iscrizioni dal VI al IV secolo interessanti per i nomi teofori tra cui più notevoli quelle di Eshmunazar, di Tabnit, di Malta, di Masub e le tariffe di Marsiglia e di Citium.
3. La *Cosmogonia fenicia* di Filone di Byblos, frode letteraria da lui posta sotto il nome di Sanconiatone, tendente a spiegare evemeristicamente, contro la propaganda

cristiana, l'origine della religione e a trovar la genesi della mitologia greca nella storia dei Fenici.

Ma è lavoro che serve poco, perchè non si può discernere quale e quanto sia il contributo personale dell'apocrifo autore.

Per una ragione analoga, in quanto cioè è influenzata da elementi neoplatonici, non ha valore neppure la cosmogonia fenicia di Damascio, De primis principiis, 125. Luogo di origine di questa cosmogonia è Sidone. Damascio l'ha conosciuta secondo due versioni, l'una attinta ad Eudemo discepolo di Aristotele, l'altra attribuita a un tal Mochos, sacerdote di Sidone, e tradotta in greco insieme con altri scritti fenici da un tal Leto al tempo del famoso Posidonio.

4. i trovamenti archeologici.

3. Ciascuno dei grandi aggruppamenti siriaci ha nella teologia e nel culto un medesimo profilo generale che si ravvicina a quello di Babilonia.

Anche per i Cananei, i Siri, i Nabatei, i Palmireni i Fenici, il dio *(El)* è il padrone *(baal)*, il re *(Melek)*, il signore *(Adon)*. Egli domina nel cielo *(baal-samin)* e su la terra: qui egli ha una località in modo particolare sottoposta alla sua giurisdizione e, in questa, un luogo in cui egli è padrone assoluto e il cui sacro recinto non si può impunemente violare. Conforme allo stato sociale degli abitatori, gli dei di queste antiche tribù sono adorati specialmente su le colline, *bamoth* «i luoghi alti» di cui tanto spesso parla la Bibbia, dove le tribù stesse menano la loro vita pastorale. Che se pure talune tribù riuscirono ad avere dimora stabile e poterono erigere templi, questi non raggiunsero mai grandiose proporzioni, perchè, a causa del frazionamento delle tribù, mancò qualsiasi coesione di elementi e quindi la divinità che ne fosse l'espressione e, assorbite le altre, assurgesse a solenne simbolo nazionale.

La forma materiale, in cui la divinità veniva effigiata, era quella di una pietra rozza considerata come la dimora del dio «*bait-el*» da cui i Greci hanno fatto βαίτυλος, betile.

Oltre ai «luoghi alti» sui quali si sta più vicini alla divinità, i Semiti di Siria hanno attribuito un valore divino a tutto ciò che nella natura manifesta la potenza feconda della vita: alberi, fonti, laghi, e hanno veduto nei fenomeni grandiosi dell'atmosfera il gesto e la voce terribile di un dio forte che domina su gli uomini correndo tra le nubi del cielo.

Questo spiccato carattere naturistico li accomuna coi loro fratelli di Babilonia ai quali li ravvicina anche la passione ardente ch'essi hanno messo nelle loro divinità e la sobrietà della mitologia a cui manca la ricchezza inventiva dell'India e l'armonica varietà della Grecia.

Naturalmente questa religione indigena, di cui è possibile seguir le tappe dai sepolcreti e dai rozzi altari dei neolitici fino alla conquista israelita, subì l'influenza dei due popoli che politicamente e intellettualmente dominarono il paese: Babilonia innanzi tutto e poi l'Egitto delle cui divinità troviamo tracce profonde nel panteon cananeo preisraelitico.

4. Gli dèi dei Semiti occidentali, hanno, come si è più sopra accennato, la medesima fisionomia di quelli dei Semiti orientali: solo non sono costituiti in panteon nè hanno chi li capeggi e sieda al vertice della gerarchia divina. Elenchiamo i più notevoli.

Hadad, dio del fulmine e della tempesta che ha il suo luogo centrale di culto a Damasco, raffigurato nei monumenti aramei con la tiara cornuta, lunga barba, capelli ondati e folgore in mano, identificato con Rimmon, detto anche Addu presso gli Amoriti e ricordato con questo nome nelle lettere di Tell-el-Amarna. Questo dio è nella iscrizione di Zakir considerato come il «signore dei cieli». La Bibbia lo nomina sotto la forma di Hadad (I Par. 1, 30) e sotto quello di Rimmon (IV Reg. V, 18), anzi Zaccaria (XII, 11) le menziona tutt'e due insieme riferendole ad una località appartenente al dio. Questo dio aveva grande importanza per le popolazioni siriache la cui prosperità agricola e pastorale dipendeva dalla clemenza del cielo. Accanto a questo dio si può collocare *Resheph* che appartiene alla medesima categoria, perchè personifica il lampo e la folgore e che dalla Palestina penetrò poi in Egitto.

Shemesh, dio solare il cui nome appare in città cananee, come Beth Shemesh, presso Gezer. Si trova nominato nelle iscrizioni di Zingirli e nelle lettere di Tell-el-Amarna.

Dushara (Dusares), divinità solare che si trova al vertice del panteon nabateo, e che dagli scrittori greco-latini è stato interpretato come un Dioniso. Sua paredra è *Manât,* una forma di τύχη; e i due insieme con *Qaishâ* formano una specie di triade.

Malak Bel, divinità solare dei Palmireni che al tempo dell'imperatore Aureliano doveva assurgere a tanto onore di venerazione sincretistica e di arte monumentale. Vedi più oltre il cap. su la religione dei Romani.

Sahar (Sin) è la divinità lunare che tra popoli agricoltori e pastori doveva aver grande importanza. Ricordo del suo culto si trova forse nel nome del monte Sinai e nel deserto di Sin a sud di Canaan. Ad Hamath (Siria del nord) e a Nêrab lo si trova accanto al supremo baal dei cieli e presso i Palmireni sotto il nome di *Agli bôl.*

Dagon. Le sue attribuzioni non sono ben chiare. Forse è un dio del grano, secondo alcuni era rappresentato a coda di pesce e perciò ravvicinato all'Oannes babilonese di Beroso. Il suo nome si trova in quello di alcune località palestinesi come Beth Dagon e nelle lettere di Tell-el-Amarna; sembra sia stato adorato specialmente dai Filistei.

Il Libro dei Re narra della sua statua per due volte caduta con la faccia contro terra – «sì che la testa e le due mani staccate giacevano al suolo e non restava che il tronco» I Reg. V, 3-5 – dinanzi all'arca catturata dai Filistei e collocata nel tempio di Dagon.

Kemosh è il dio nazionale dei Moabiti ricordato dalla Bibbia e dall'iscrizione di Mesha, concepito alla maniera degli altri *baalim* come signore, re e padre del suo popolo, donatore di vittoria sopra i nemici.

Salm menzionato nella stela di Teima, vi è rappresentato sopra un altare, vestito all'assira con una lancia nella mano destra. Forse identificato con Ninib.

Astarte è la notissima divinità femminile semitica (Ishtar) della fecondità. Anch'essa come le altre divinità femminili è

signora e regina ed ha un grande luogo nella religione dei Semiti occidentali. Astarte è anche adorata sotto altri nomi, come:

Athtar, Atargatis (e in Ktesia *Derketo*), venerata sotto questo nome con cerimonie e riti sacri nel suo tempio di Hierapolis, come risulta dalla descrizione dello pseudo Luciano. A lei erano sacre le colombe e i pesci. Due volte all'anno i pellegrini portavano in processione l'acqua nel suo tempio e ritualmente ve la versavano, e pure due volte all'anno la dea veniva portata al mare. Questo carattere acquatico della divinità significa l'irrigazione fecondatrice delle campagne. Ad Ascalon dove Astarte era adorata sotto il nome di Derketo, la dea era rappresentata a corpo di pesce e il tempio stava su la riva di un lago ricco di pesci.

Astarte era anche conosciuta come *naamah* «la buona Astarte» e come *carnaim* «Astarte cornuta» a causa del crescente lunare che aveva su la fronte e che la fece dagli Egizi identificare con la loro dea Hathor.

Gad, simile alla Τύχη dei Greci, è un altro aspetto di Astarte adorata specialmente dagli Aramei. Qualche località ha il nome della dea Baal-Gad, Magdal-Gad. Isaia deplora che in suo onore si facciano banchetti rituali.

Anath è la forma guerriera di Ishtar, incontrata con questo nome anche in Egitto. Il suo culto era assai diffuso nell'epoca cananea e il suo nome è dato ad alcune località come Beth-Anath. Astarte è anche «la santa» *kadishat* e sotto questo nome riceve un culto speciale a Kadesh capitale degli Amoriti.

Si capisce poi che essendo la Siria un campo aperto alle invasioni di Babilonia e di Egitto e la via obbligatoria delle relazioni commerciali, alcune divinità dei due paesi accennati si trovassero trapiantate di peso su suolo siriaco, come Nebo, Marduk, Nergal, Horo, Iside, Osiride. Le lettere di Tell-el-Amarna hanno recato molta luce su questo punto. Durante il periodo ellenistico si resero possibili tra le varie divinità straniere analogie, sincretismi e imitazioni (tra Adone e Osiride, Astarte e Iside, Shemesh e Amon Rie) che ne rendono lo studio più complicato.

Il panteon fenicio è sostanzialmente uguale a quello siro e cananeo e quindi ha i tratti caratteristici della mentalità religiosa semitica. Tuttavia alcuni di questi tratti furono dagli arditissimi navigatori conservati con fedele tenacia, forse per naturale reazione contro il sincretismo a cui per sè li portava la loro vita errante per tutti i mari, trafficante su tutti i mercati, presente ai riti di tutte le religioni del mondo antico.

Anche in Fenicia si hanno i nomi di *baal* e *melek*, con le rispettive paredre, per designare gli dei signori di una località e rappresentanti di quella divinità suprema del cielo che comanda alle forze della natura e dona la fecondità alla pendice del Libano distesa dalla zona delle nevi eterne fin su la spiaggia del mare.

Nessun *baal* si levò mai in Fenicia a valore nazionale, tuttavia quelli di Tiro, di Sidone e delle altre città principali ebbero peculiare importanza. Quello di Tiro era conosciuto sotto il titolo di *Melekkart* « re della città » e il suo culto veniva dai coloni tiri diffuso in paesi lontani. La Bibbia ricorda con orrore il suo culto (Moloch) che importava sacrifizi di fanciulli.

Questo dio ha significato solare, come lo prova il fatto che i Babilonesi gli dedicarono l'antico tempio solare di Sippara ed i Greci lo identificarono con Eracle. Il suo nome entra, nelle lettere di Tell-el-Amarna, nella composizione di molti nomi teofori.

La sua paredra, ch'è Astarte, fu adorata con culto sensuale come simbolo delle forze fecondatrici della natura e dessa appunto i Greci hanno chiamato Afrodite Urania, identificandola con la luna. Celebre era il culto di questa dea a Tiro, Sidone, Byblos. Lo pseudo Luciano ha descritto il santuario di Byblos.

Come in Babilonia il culto di Ishtar era congiunto con quello di Tammuz, così in Fenicia il culto di Astarte era strettamente collegato con quello di *Adon* (in gr. Adonis) « il Signore » con centri a Byblos e Cipro. Giovane bello e innamorato di Astarte, egli, secondo il mito, era stato ucciso alla caccia da un cinghiale e l'amante con lagrime inconsolabili

ne aveva pianto la morte. Ogni anno le donne di Byblos esponevano il suo corpo sopra un letto di fiori detto « i giardini di Adone » e vi facevano attorno il compianto. Vedi intorno ai misteri di Adone il cap. XII su le religioni misteriosofiche.

Vanno ancora ricordati *Eshmun* d'incerta origine ma di significato analogo ad Adone secondo il Dussaud, adorato a Berito e assimilato ad Asklepios, e *Sakun* identificato con Hermes.

I *Kabiri* (Kabirim « i grandi ») sono un gruppo di otto divinità a capo delle quali si trova Eshmun, che ci sono da Filone di Byblos e Damascio presentati come la personificazione dei sette pianeti e del mondo. Sulla loro relazione con gli omonimi del culto samotracio, vedi il cap. XII.

Anche i Fenici di Cartagine si mantennero sostanzialmente fedeli al panteon della razza. Su la costa punica ritroviamo l'Astarte fenicia, presto soppiantata da *Tanit* del medesimo significato, che sembra esser quella che i Romani chiamarono « Virgo caelestis ». Suo sposo è Baal-Khammon, dio solare, il cui valore doveva essere particolarmente apprezzato su la terra d'Africa a lato dell'Egitto e del suo dio solare Ammone. Questo Baal-Khammon è un dio peculiare dei Cartaginesi, che gli prestarono il tristo omaggio del sacrificio dei fanciulli descritto da Diodoro ([1]). I Romani perciò lo avevano assimilato a Saturno (Kronos) divoratore di figliuoli. Di tutte e due queste divinità rimangono rovine di templi ad est ed ovest dell'antica Thugga (oggi Dugga) su la via da Cartagine a Sicca Veneria (oggi el Kef).

Sembra tuttavia che i Fenici di Cartagine avessero in qualche modo coordinato in panteon le loro divinità. Così, almeno, appare dal prologo del trattato conservatoci da Polibio VII, 9, conchiuso tra Filippo di Macedonia ed Annibale; dove il generale cartaginese invoca gli dei della sua città, da Polibio interpretati alla greca come vindici e garanti del patto,

---

([1]) « I Cartaginesi avevano una statua bronzea di Kronos con le mani stese e piegate verso terra, con la palma rivolta in su: di guisa che il fanciullino che vi s'imponeva rotolava precipitando in un baratro pieno di fuoco ». DIOD., XX, 14.

nella maniera seguente: *a*) *Zeus* (Baal Samin), *Hera* (Astarte, [Juno] Caelestis), *Apollo* (Resheph ?); *b*) δαίμων Καρχεδονίων (altra forma di Astarte, in quanto signora della città), *Herakles* (Melkart), *Iolaos* (?); *c*) il Sole, la Luna, la Terra; *d*) i fiumi, i prati e le acque; infine tutti gli dei « che combattono insieme » con i Cartaginesi e « abitano » nella loro città [1].

Per gli scrittori dell'epoca imperiale [2] l'Astarte punica

---

[1] E. VASSEL, *Le panthéon d'Hannibal* « La Revue Tunisienne », XIX (1912), XX (1913), XXI (1914). Studiato a proposito del famoso giuramento tra il cartaginese e Filippo di Macedonia, dando un particolare sviluppo ai monumenti figurati. - L. F. BENEDETTO, *Le divinità del giuramento annibalico* « Rivista indo-greco-italica » III (1920) 100 ss.

[2] Cito i principali: « Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dysares, ut Norici Belenus, ut Africae Caelestis », TERT., *Apol.*, 24. — « Deinde proconsul Africae factus est. In quo proconsulatu multas seditiones perpessus dicitur vaticinationibus earum quae de templo Caelestis emergunt ». CAPITOL. in *Pertinace*. — « Unde Phrygii vates et semper Romanis invisa non aeque Carthaginis numina quam Caelestem Afri, Mitram Persae plerique Venerem colunt... », AMBR., *Epist, contra rel. Symmachi.* — « ... ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur oblectabamur, Caelesti Virgini et Berecynthiae matri omnium... », AUG., *De civ. Dei,* II, 4. Vedi l'invocazione di APULEIO, *Met.*, VI, 4. « (Elagabalo) fece portare (in Roma) il simulacro di Celeste (τῆς Οὐρανίας), che i Cartaginesi e tutt' i popoli vicini della Libia venerano con singolare devozione », HERODIAN. V, 6.

Le molte iscrizioni trovate sul suolo africano e raccolte nel CIL, VIII la chiamano « Caelestis » (1360), « dea Caelestis » (1887), « dea sancta Caelestis » (8433), « dea magna virgo Caelestis » (9796), « Caelestis augusta » (993 ed altre), « Diana Caelestis augusta » (999), « Iuno Caelestis augusta » (1424), « Fortuna Caelestis (deae) » (6943).

Appunto la dea *Caelestis* secondo la Regula di ULPIANO, Tit. XXIII, 6, era una delle pochissime divinità straniere in cui favore era lecito testare. Intorno a questo punto v. più oltre il capitolo su la religione dei Romani.

Va anche ricordata la menzione che ne fanno Erodoto, I, 105; Pausania, I, 14 a proposito del tempio che ne ha veduto in Atene, e Geremia, 7, 18; 44, 19, che la chiama « Regina del cielo » e descrive le donne ebree che le offrono speciali focacce. Come ampio ed esauriente commento ai passi di Geremia v. A. LEMONNYER, *Le culte des dieux étrangers en Israël. La « reine du ciel »*, in « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », IV (1910), p. 82 seg.

è la dea Οὐρανία, *Caelestis*, e le viene attribuito il posteriore significato lunare anzichè quello originario di dea della fecondità universa. Per l'appunto questa dea, nel simulacro che l'incorporava, fu dall'imperatore Elagabalo trasportata in Roma per darla in sposa al suo dio Sole apportato da Emesa. V. il capitolo su la religione dei Romani.

5. I Fenici ci hanno lasciato anche una cosmogonia la cui versione più importante è dovuta a Filone di Byblos. Questi dice di averla tradotta da una Storia fenicia dovuta a un sacerdote fenicio, di nome Sanconiatone. Abbiamo già accennato trattarsi evidentemente di una frode evemerista, come i lavori del Baudissin e del Gruppe han dimostrato: ma contiene elementi antichi dei quali è opportuno tener conto. Ci limitiamo ad esporne il contenuto.

La cosmogonia di Filone di Byblos rivela un'origine egizia e un'influenza esiodea, come si rileva dalla storia degli Uranidi, ma appare elaborata in ambiente semitico.

In principio esisteva un caos aeriforme [1], da cui nacque Mot, il fango (analogo a Mut e al limo fecondatore del Nilo) e dal fango, per generazione spontanea, tutti gli esseri creati e gli animali: prima quelli privi di sensazioni, poi quelli intelligenti detti Zophesamin « contemplatori dei cieli », senza dubbio gli uomini, i quali addormentati da principio, furono poi desti dai tuoni provocati dalla separazione degli elementi. Questi una volta divisi tendono a cercarsi, accoppiarsi e a generar la vita su la terra e nel mare. Il seguito della storia

---

[1] Damascio nella cosmogonia fenicia di Sidone da lui attinta ad Eudemo mette all'origine delle cose il *Tempo,* poi il *Desiderio* e l'*Oscurità.* Dalla unione di questi due nascono *Aer* (l'aria, principio maschile) e *Aura* (il soffio, principio femminile), rispettivamente l'Intelligibile e il Semovente. Da questa seconda coppia esce l'*Uovo* cosmico conforme allo spirito intelligibile.

Sempre secondo Damascio, nella versione cosmogonica attribuita a Mochos (v. sopra) i due primi principi erano l'*Etere* e l'*Aria* da cui nacque *Oulômos* (il Tempo) e *Chousor,* « colui che apre » l'uovo cosmico e con le due metà forma il cielo e la terra.

nella maniera seguente: *a*) *Zeus* (Baal Samin), *Hera* (Astarte, [Juno] Caelestis), *Apollo* (Resheph?); *b*) δαίμων Καρχεδονίων (altra forma di Astarte, in quanto signora della città), *Herakles* (Melkart), *Iolaos* (?); *c*) il Sole, la Luna, la Terra; *d*) i fiumi, i prati e le acque; infine tutti gli dei « che combattono insieme » con i Cartaginesi e « abitano » nella loro città [1].

Per gli scrittori dell'epoca imperiale [2] l'Astarte punica

---

(1) E. VASSEL, *Le panthéon d'Hannibal* « La Revue Tunisienne », XIX (1912), XX (1913), XXI (1914). Studiato a proposito del famoso giuramento tra il cartaginese e Filippo di Macedonia, dando un particolare sviluppo ai monumenti figurati. - L. F. BENEDETTO, *Le divinità del giuramento annibalico* « Rivista indo-greco-italica » III (1920) 100 ss.

(2) Cito i principali: « Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dysares, ut Norici Belenus, ut Africae Caelestis », TERT., *Apol.*, 24. — « Deinde proconsul Africae factus est. In quo proconsulatu multas seditiones perpessus dicitur vaticinationibus earum quae de templo Caelestis emergunt ». CAPITOL. in *Pertinace.* — « Unde Phrygii vates et semper Romanis invisa non aeque Carthaginis numina quam Caelestem Afri, Mitram Persae plerique Venerem colunt... », AMBR., *Epist, contra rel. Symmachi.* — « ... ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur oblectabamur, Caelesti Virgini et Berecynthiae matri omnium... », AUG., *De civ. Dei,* II, 4. Vedi l'invocazione di APULEIO, *Met.*, VI, 4. « (Elagabalo) fece portare (in Roma) il simulacro di Celeste (τῆς Οὐρανίας), che i Cartaginesi e tutt' i popoli vicini della Libia venerano con singolare devozione », HERODIAN. V, 6.

Le molte iscrizioni trovate sul suolo africano e raccolte nel CIL, VIII la chiamano « Caelestis » (1360), « dea Caelestis » (1887), « dea sancta Caelestis » (8433), « dea magna virgo Caelestis » (9796), « Caelestis augusta » (993 ed altre), « Diana Caelestis augusta » (999), « Iuno Caelestis augusta » (1424), « Fortuna Caelestis (deae) » (6943).

Appunto la dea *Caelestis* secondo la Regula di ULPIANO, Tit. XXIII, 6, era una delle pochissime divinità straniere in cui favore era lecito testare. Intorno a questo punto v. più oltre il capitolo su la religione dei Romani.

Va anche ricordata la menzione che ne fanno Erodoto, I, 105; Pausania, I, 14 a proposito del tempio che ne ha veduto in Atene, e Geremia, 7, 18; 44, 19, che la chiama « Regina del cielo » e descrive le donne ebree che le offrono speciali focacce. Come ampio ed esauriente commento ai passi di Geremia v. A. LEMONNYER, *Le culte des dieux étrangers en Israël. La « reine du ciel »,* in « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », IV (1910), p. 82 seg.

è la dea Οὐρανία, *Caelestis,* e le viene attribuito il posteriore significato lunare anzichè quello originario di dea della fecondità universa. Per l'appunto questa dea, nel simulacro che l'incorporava, fu dall'imperatore Elagabalo trasportata in Roma per darla in sposa al suo dio Sole apportato da Emesa. V. il capitolo su la religione dei Romani.

5. I Fenici ci hanno lasciato anche una cosmogonia la cui versione più importante è dovuta a Filone di Byblos. Questi dice di averla tradotta da una Storia fenicia dovuta a un sacerdote fenicio, di nome Sanconiatone. Abbiamo già accennato trattarsi evidentemente di una frode evemerista, come i lavori del Baudissin e del Gruppe han dimostrato: ma contiene elementi antichi dei quali è opportuno tener conto. Ci limitiamo ad esporne il contenuto.

La cosmogonia di Filone di Byblos rivela un'origine egizia e un'influenza esiodea, come si rileva dalla storia degli Uranidi, ma appare elaborata in ambiente semitico.

In principio esisteva un caos aeriforme [1], da cui nacque Mot, il fango (analogo a Mut e al limo fecondatore del Nilo) e dal fango, per generazione spontanea, tutti gli esseri creati e gli animali: prima quelli privi di sensazioni, poi quelli intelligenti detti Zophesamin « contemplatori dei cieli », senza dubbio gli uomini, i quali addormentati da principio, furono poi desti dai tuoni provocati dalla separazione degli elementi. Questi una volta divisi tendono a cercarsi, accoppiarsi e a generar la vita su la terra e nel mare. Il seguito della storia

---

(1) Damascio nella cosmogonia fenicia di Sidone da lui attinta ad Eudemo mette all'origine delle cose il *Tempo,* poi il *Desiderio* e l'*Oscurità.* Dalla unione di questi due nascono *Aer* (l'aria, principio maschile) e *Aura* (il soffio, principio femminile), rispettivamente l'Intelligibile e il Semovente. Da questa seconda coppia esce l'*Uovo* cosmico conforme allo spirito intelligibile.

Sempre secondo Damascio, nella versione cosmogonica attribuita a Mochos (v. sopra) i due primi principi erano l'*Etere* e l'*Aria* da cui nacque *Oulômos* (il Tempo) e *Chousor,* « colui che apre » l'uovo cosmico e con le due metà forma il cielo e la terra.

filoniana che raccoglie ed amalgama varie tradizioni e cosmogonie narra che i primi uomini adorarono i prodotti della natura e poi i loro discendenti si sparsero ad occupare la terra, trovarono il ferro, inventarono le arti. Viene poi la storia degli Uranidi. Sotto il regno di Kronos figlio di Ouranos, molte ed utili invenzioni son trovate a beneficio degli uomini: il potere regio, le città, il frumento, l'aratro e i sacrifizi.

6. Gli scavi recenti di Canaan molta luce hanno recato intorno all'ubicazione e alla forma di quei « luoghi alti » che la Bibbia afferma sacri alla religione dei Cananei e che tuttora godono di particolar venerazione presso le popolazioni palestinesi. Le esplorazioni archeologiche del Macalister hanno rivelato nei luoghi studiati due stratificazioni sovrapposte. Nella prima che si può far risalire agli indigeni neolitici anteriori alla conquista cananea si sono rinvenute fossette artificiali (a Gezer in numero di ottantatre) forse adibite per le libazioni rituali, certo aggruppate (una parte) in maniera speciale e riunite da un canaletto. Sotto di esse si apre una caverna dove furono trovate ossa di maiali forse immolati, ciò che farebbe pensare che la caverna medesima era considerata come abitazione della divinità. Simile disposizione si è trovata a Tell-el-Gedeideh e a Tell-el-Safy.

Un momento ulteriore nello sviluppo del culto dei « luoghi alti » è rappresentato dall'epoca detta cananea. Allora abbiamo, sopra un'area più o meno estesa (a Gezer trenta mq.), dei monoliti in vario numero (a Gezer otto) che sono le *masseboth* descritte dalla Bibbia come proprie della religione cananea, disposte in linea retta. A Gezer innanzi alla quinta e sesta pietra sta un altare cubico di pietra con un foro nel mezzo per ricevere il sangue delle vittime. Ad oriente è una caverna, forse considerata come luogo delle apparizioni del dio. Tutti questi elementi, compresa una fossa per le offerte, si ritrovano più o meno anche in altri « luoghi alti » che gli scavi hanno rimesso in luce.

In seguito, su questi luoghi furono costruiti veri e propri edifici uso fortezza, divisi in tanti compartimenti interni dove

le popolazioni potevano rifugiarsi in caso di guerra, per esser al coperto dal nemico e insieme per goder più da vicino la protezione della divinità. Così quando Abimelek mosse contro Sichem, gli abitanti « si chiusero nella fortezza del tempio del dio Berith », Iud. 9 46. Ma nelle città avevano veri e propri templi, come quello che lo pseudo-Luciano descrive nel de dea Syria.

La regione nabatea presenta parecchi santuari sia a cielo scoperto, tra cui il più insigne è quello di Petra, vero « alto luogo » dove in fondo a una corte sta un altare di pietra per i sacrifici; sia chiusi, come quello di Hegr, scavato nella roccia. Pure ad Hegr è stato trovato e riprodotto dall'Euting un oggetto caratteristico della religione nabatea, il *mesgid* (donde poi moschea, v. cap. VIII, § 13), specie di stela colonniforme scolpita in rilievo dentro una nicchia che serve ad indicare secondo il p. Lagrange « l'oggetto avanti a cui si deve pregare » e può esprimere quindi sia un dio, sia un altare.

Nelle città fenicie durante l'epoca del loro fiorire si costruirono poi veri e propri templi, i quali mentre per lo stile risentono dell'influenza egizia, sono semitici per i loro elementi fondamentali, che consistono in una grande corte scoperta con in fondo il simulacro del dio circondato dalle pietre messevi attorno dai fedeli, in voto. A Thugga presso Cartagine sussistono le rovine imponenti, ricordate più sopra, di due templi dell'epoca romana, dedicati rispettivamente a Saturno e a Caelestis. Il primo, che aveva preso il luogo di un santuario punico, è edificato sopra un rialzo con un cortile a cielo aperto, l'altare delle vittime con le pietre sacre e nel fondo tre cappelle, di cui quella di mezzo rappresenta il santuario. Il tempio di Caelestis ha il cortile con portico a forma di semicerchio, forse con significato lunare; nel mezzo v'ha la cella della dea.

Gli oggetti rinvenuti negli scavi si riferiscono quasi tutti al culto. Sono gli idoletti informi o a forma rozzamente antropomorfica, caratteristici dell'epoca neolitica, dalla Bibbia chiamati *theraphim*. Alcuni di essi presentano il tipo femminile così diffuso non solo presso i Semiti, ma presso tutti i neolitici. Sono stati anche rinvenuti una coppa per le

libazioni, altari da profumi, amuleti tra cui un serpente di bronzo.

Altri oggetti di grande venerazione erano gli alberi sacri, specialmente il terebinto e la quercia, ritenuti dimora degli spiriti, datori di responsi. Di questi alberi si facevano anche rappresentazioni simboliche tradizionali dette *ashera*, tronco o piuolo sacro, di cui la Bibbia fa sovente menzione comandando di tagliarli o proibendo di fabbricarli. Queste *ashera* nella religione cananea simboleggiano specialmente Astarte.

Il rito che si celebrava in questi luoghi alti consisteva specialmente nei sacrifici, incruenti e cruenti. È difficile poter escludere che ve ne fossero di umani, essendosi trovati intorno all'« alto luogo » di Gezer degli orci capovolti contenenti scheletri di bambini di tenera età [1]. Non mancano sacrifizi di fondazione, come dimostrano i resti di una vecchia e di una fanciulla rispettivamente trovati sotto le fondamenta di una casa a Gezer e a Megiddo. Alle vittime umane fu poi sostituito o un orcio vuoto o una lampada nei sacrifizi di fondazione, e animali nei sacrifizi ordinari.

La così detta tariffa di Marsiglia proveniente dal litorale punico ci illumina intorno alle usanze sacrificali e specialmente intorno al canone dovuto ai sacerdoti, variabile secondo la specie degli animali. Il documento distingue anche il caso che il sacrificante sia un individuo o una corporazione (tariffa uguale) ovvero un privato che sacrifichi per suo conto (nulla è dovuto al sacerdote).

Come popoli agricoltori e pastori i Siri festeggiavano specialmente la semina, la raccolta, la vendemmia, la tosatura. Le feste di Adone e di Astarte di Byblos vanno spiegate, come s' è accennato, in senso naturistico. V' erano sacerdoti detti *komer* dagli Aramei, *kohen* dai Cananei e dai Fenici,

---

(1) In MICHEA, 7, 7 è accennato con aborrimento questo antichissimo rito del paese: « Immolerò io (a Iahvé) il mio primogenito per il mio delitto, il frutto delle mie viscere per il peccato dell'anima mia? ». Cfr. anche IV Reg. 3, 27 Mesha sacrifica suo figlio su le mura della sua capitale per liberarla dall' assedio degl' Israeliti; 16, 3 il re di Giuda Achaz fa bruciare suo figlio (cfr. anche IV Reg. 17, 31; Ier. 7, 31; 19, 5).

cantori, profeti addetti al culto delle varie divinità; l'iscrizione di Citium (Cipro) del sec. v. a. C., altra tariffa di ciò che era dovuto ai sacerdoti e al personale del tempio, enumera, oltre i sacerdoti, gl' inservienti per l' assistenza liturgica giornaliera, gli scribi, i barbieri che radevano la chioma offerta alla divinità e praticavano le incisioni rituali, le fanciulle per il canto e per la prostituzione sacra. V' erano anche sacerdotesse: la madre di Eshmunazar, re di Sidone, si dichiara sacerdotessa di Astarte.

7. Sembra che presso i trogloditi neolitici fosse in uso la cremazione del cadavere, come si può dedurre da una caverna di Gezer coperta di ceneri umane e su la cui volta sono praticati due fori laterali, come camini. Invece l' epoca cananea è caratterizzata dalla inumazione che troviamo praticata nella medesima caverna dove si sono trovati cadaveri adagiati su speciali strati di pietre con intorno la suppellettile funeraria di vasi e amuleti che attesta la pietà dei vivi e la loro credenza nella vita ultramondana.

Caratteristica di questo periodo è la tomba a pozzo. Si tratta di un foro cilindrico che immette in una caverna dove i morti sono deposti nella solita posizione ripiegata. Gezer, Tanaak, Megiddo ce ne offrono esempi.

Presso tutti questi popoli semitici regna un grande rispetto del cadavere. I vivi debbono continuar a pensare ai defunti sotto pena di farli soffrire e di esserne tormentati, e gravi minacce sono fatte contro coloro che oseranno comunque rimuovere la salma.

I Nabatei e i Palmireni, popolazioni sempre in viaggio per ragioni di commercio, avevano cura di prepararsi dopo morte una sede acconcia e se la costruivano, i Nabatei a foggia di piramide o almeno con una piramide disegnata, raffigurante il *nephesh;* i Palmireni invece, più influenzati dall' arte greca, rappresentavano sul tumulo la figura del defunto.

I Fenici, sia della costa siriaca che di Cartagine, hanno per il cadavere una cura gelosa. Da principio anch' essi deponevano i loro morti nelle tombe a pozzo fornendoli della

maschera funebre e della suppellettile ordinaria, poi li chiusero in un sarcofago con iscrizione e con la figura del defunto scolpita sul coperchio. Terribili scongiuri sono fatti contro i violatori della tomba. Esempio eloquente ne sono le iscrizioni dei due re-sacerdoti Eshmunazar e Tabnit di Sidone, i quali tra l'altro imprecano che i sacrileghi non abbiano a godere riposo tra i Refaim o trapassati.

Un' analoga idea si trova, in epoca anche più antica, (VIII sec. a. C.) nell'iscrizione aramaica di Hadad, (lin. 17 e 21-22) in cui si allude esplicitamente al soggiorno delle anime dei pii presso la divinità, in compagnia della quale essi bevono.

Le condizioni ultramondane dell'anima, – concepita come il soffio vitale (*nephesh* della Bibbia) che scorre nelle vene con il sangue – sono pensate presso a poco identicamente agli altri popoli semitici. Anche presso i Siri l'anima va in un luogo oscuro, lontano, che si profonda dentro terra e da cui non v'è modo di sfuggire.

I Hittiti.

8. Con il nome di Hittiti (pron. Khittiti), un po' vario in verità di grafia e di valore etnografico, a seconda delle fonti [1], si designa un popolo di razza non semitica (dagli antropologi avvicinata alla turanica) apparentato con altri popoli che abitavano l'Asia Minore dal Tauro attraverso l'Armenia fino al Caucaso; il quale avendo come sede centrale il territorio della Cappadocia, estese il suo dominio nella Cilicia e in tutta la Siria del nord, giungendo anche, secondo i più valorosi cultori della storia hittita, a trapiantar una propaggine in Palestina, nei dintorni di Ebron. Questo popolo fu il creatore di un grande impero, dimenticato fino a quando le prime ricerche di A. H. Sayce non ebbero rivelato

(1) In ebraico *Khittim,* in greco Χετταῖοι, in assiro *Khatti,* in egizio *Kheta.*

agli studiosi la vastità del suo dominio, che si estendeva dalle frontiere dell'Assiria fino ad Efeso e dal Ponto Eusino fin nel cuore della Siria, come ne fanno tuttavia fede i ricordi superstiti. L'impero hittita negli anni del suo fiorire esercitò una grande influenza sia politica, opponendo per secoli una barriera all'invasione assira e resistendo alla conquista egizia, sia civile in quanto situato all'incrocio delle grandi vie commerciali del mondo antico e padrone delle ricche miniere di rame e di piombo dell'Asia Minore, potè essere l'intermediario naturale tra l'Assiria e l'Egitto, tra l'Oriente e l'Occidente.

I monumenti d'arte lasciati da questo popolo rivelano l'influenza assira: la scrittura geroglifica è rimasta fino ad oggi indecifrabile [1]. Le sculture, gli edifici, le città fortificate abbondano sul suolo dell'antico impero attestandone la floridezza; e più assai ancora è dato sperarne quando gli scavi, così bene intrapresi dalle missioni tedesca ed inglese, seguiteranno a restituirci i trovamenti preziosi che il Sayce non dispera possano stare alla pari con quelli di Assiria e d'Egitto, dato, com'egli fermamente ritiene, che l'impero hittita abbia gareggiato in gloria e in potenza con quelli sorti su le rive del Nilo e dell'Eufrate.

9. Prima degli scavi le fonti più notevoli per lo studio della storia erano:

1. Le Lettere di Tell-el-Amarna, che c'informano della loro avanzata nella Siria del nord (Naha-

(1) Recentemente J. Hrozny ha voluto dimostrare l'appartenenza della lingua hittita al gruppo indoeuropeo. J. HROZNY, *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm,* Leipzig, 1917; *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi in Umschrift, mit Uebersetzung und Kommentar,* ibid., 1919; *Ueber die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes,* ibid., 1920. — Ma vedi le osservazioni fatte in proposito da J. CRAWFORD, *The decipherment of the Hittite Language* « Journal of R. As. Society » 1919, fasc. 1°; e J. LOTH, *La langue des Hittites d'après un travail récent,* « Comptes-rendus Ac. Inscr. et Belles Lettres ». Mai-Juin, 1919; A. H. SAYCE, *The Hittite Language of Boghaz Keui* «Journ. of R. As. Society» 1920, p. 49-83 decisamente contrario alla tesi del Hrozny, contro cui si schiera anche E. Meyer v. più oltre p. 216.

rina) attraverso il Tauro, destando legittime preoccupazioni in Egitto.

2. Le scene disegnate nei templi egizi, specialmente in quello di Carnac, dov'è ricordato il trattato tra Ramesse II e Khattusil «gran re dei Hittiti», venuti a patti dopo una guerra lunga ed esauriente. In questo trattato sono invocate le divinità hittite a garanti dei patti stabiliti.

3. Gli archivi dei re di Babilonia ed Assiria, che servono specialmente per la storia politica.

4. La menzione fatta *passim* nel V. Testamento, dove tuttavia s'intendono per Hittiti ora quelli stanziati in Ebron, che molti orientalisti considerano come semiti, per pura casuale omonimia ravvicinati agli altri; ora i veri e propri Hittiti, stanziati in vari principati a nord-est della Siria e co' quali Salomone fece alleanza; ora finalmente quella popolazione che insieme con altre resistette all'avanzata degli Israeliti e che non avrebbe a che fare, secondo Jastrow, con quella con cui Salomone strinse alleanza.

Ma dopo le missioni scientifiche dell'Asia Minore nell'ultimo quarto del secolo scorso; dopo gli scavi della missione tedesca a Boghaz Keui (antica Pteria), diretta dal Winckler (1907) durante la quale furono ritrovati gli archivi dei re hittiti in lingua assira, tra cui notevole il trattato tra Shubbiluliuma re dei Hittiti e Mattiuaza re di Mitanni, dove le divinità dei due popoli sono invocate a guardia dei patti; dopo gli scavi della missione inglese, a Sakye Geuzi (1909), diretta da J. Garstang, i monumenti figurati rimangono la fonte d'informazione più importante e precisa. Vanno, tra essi, annoverati il grande recesso e il piccolo santuario di Iazily Kaya (Boghaz Keui), le sculture di Eyuk, Zingirli, Ibriz: i quali tutti servono ad illustrare il panteon e le cerimonie del culto hittita.

10. I Hittiti appaiono per la prima volta nella storia intorno al 2000 a. C.; ma a quest'epoca sono già così potenti da rovesciar con una loro invasione la prima dinastia babilonese (v. sopra pag. 158). Qualunque fosse la maniera in cui

erano allora costituiti, certo essi dovettero nei secoli che seguirono ingrandirsi d'assai, poichè li troviamo, intorno al 1400, stabilmente fissati in Cappadocia, in quella «terra dei Khatti» dei documenti assiri, con capitale Boghaz Keui, le cui rovine parlano ancora della grandezza dell'impero e ce ne hanno restituito gli archivi. Da questo tempo fino al secolo XII si svolge l'epoca della loro maggior potenza ed espansione: l'impero è costituito da una confederazione di Stati, i quali tutti son chiamati hittiti e si riannodano ai Khatti di Cappadocia. Ciascuno di essi ha i suoi principi e i suoi dei particolari e copre il proprio territorio di monumenti le cui rovine si sono ritrovate ad Hamath, Aleppo, Carchemish, Marash, Malatia nella Siria del nord. Il Garstang ritiene che durante questo tempo anche il resto dell'Asia Minore fino alla Lidia riconoscesse l'alta signoria del re dei Hittiti: certo da Tarso ad Ancira e a Smirne son rimaste vestigia della loro potenza. La quale era anche riconosciuta dai sovrani di Assiria e di Egitto, che scendono a patti e stringono con loro alleanza.

Ma nel secolo XII penetra da nord-ovest, dopo aver attraversato il Bosforo, l'immigrazione aria dei Frigi (forse i Muski dei documenti assiri) in cerca di territorio. Questi Frigi attraversano l'Anatolia, rovesciano la dinastia, smembrano l'impero hittita e battono alle frontiere dell'Assiria, da cui sono respinti intorno al 1120. Verso il 1000 dopo il ritiro dei Frigi gli Stati hittiti riacquistano l'indipendenza, senza arrivare all'antica supremazia, ricostruiscono la capitale, lasciano nuovi monumenti scultorii ed architettonici; ma si trovano di nuovo a cozzare contro l'Assiria, loro nemica secolare, finchè nel secolo VIII Assiria e Frigia si spartiscono del tutto il territorio hittita, che un'invasione di Cimmeri aveva occupato a nord.

Così i Hittiti spariscono dalla geografia politica del mondo antico, attendendo di essere incorporati all'impero persiano di Ciro prima, a quello di Alessandro e de' suoi successori poi, finchè Roma non annette anche l'Asia anteriore al suo dominio.

CRONOLOGIA HITTITA.

2000. I Hittiti si stabiliscono nella Siria.
1930. Invadono la Babilonia.
1400. I re Hittiti fissano la loro capitale a Boghaz-Keui. Archivi di questa città.
1380. Il re Shubbiluliuma annette la Siria del nord.
1370. Trattato con l'Egitto. Fioritura dell'impero hittita in Asia Minore e nella Siria del nord.
1320. L'Assiria occupa la Mesopotamia e Malatia.
1310. L'Egitto riconquista la Siria del nord.
1271. Khattusil stringe trattati con Egitto e Babilonia. Sculture di Iazily Kaya.
1200. Invasione dei Muski (Frigi) e caduta dell'impero hittita.
1120. Gli Assiri invadono la Siria del nord e la regione del Tauro.
1000-900. Risurrezione dell'impero hittita. Sculture di Ibriz, Eyuk, Malatia, Zingirli, Sakye-Geuzi.
742. Ristabilimento della potenza assira.
712. L'impero hittita cade in potere degli Assiri.

11. Il carattere generale della religione hittita è analogo a quello delle altre popolazioni dell'Asia Minore, intorno alle quali v. più oltre, il cap. XII. Anche presso i Hittiti si trova profondamente radicato – certo fin da un'epoca anteriore al loro fiorire – il concetto di una grande divinità femminile, *la dea Madre*, donatrice di fecondità alla terra e agli uomini, alla quale da ultimo si riferisce, come a fattrice prima, tutto lo sviluppo della vita universa. Le altre popolazioni anatoliche chiamano questa dea, analoga all'Ishtar semitica, Ma, Cibele. Il suo nome nella lingua dei Hittiti non ci è conosciuto, ma la di lei figurazione seduta, in paludamento, è quella medesima che sarà poi caratteristica della Magna Mater.

Il dio figlio. A lato ad essa sta un dio giovane (l'Attis anatolico; cfr. il Tammuz babilonese, l'Adone siro), concepito come figlio e sposo della dea in un incesto profondamente sacrosanto in quanto significa la vicenda di vita e di morte della natura, che riceve il nuovo impulso di vita dall'amplesso della grande madre universale. A questo concetto è

strettamente connesso anche quello di una continuazione della vita in quanto la risurrezione della natura è considerata come il prototipo di quella dell'individuo.

Sandes, il dio padre. Con il progredire politico dell'impero hittita prende maggior rilievo una divinità maschile, concepita come il *baal* dei Semiti o il Zeus degli Elleni, qual signore del suo popolo e della sua città, che guida alle imprese gloriose (1). Questo dio, padre del re e della gente, è raffigurato armato di fulmine (come il Ramman babilonese, l'Hadad siro e il Tessub del Mitanni) qual signore del cielo e assume diversi peculiari aspetti nei vari principati della confederazione hittita (2).

Sotto a queste divinità divenute antropomorfe v'era poi l'adorazione dei grandi fenomeni naturali, montagne, fiumi, astri, luna e sole, il quale ultimo fu anche identificato con il grande dio nazionale e con il dio figlio, perchè in lui vennero concentrate le varie forze della natura e nella feconda-

---

(1) Sandes sembra doversi identificare al dio Sutek che gli Egizi accettarono dagli invasori Hyksos (v. sopra, p. 128). Nè la cosa deve recare meraviglia ove si consideri che i Hittiti hanno certamente esercitato attraverso gli Amoriti, una grandissima influenza sul popolo dei re Pastori, se pur non ne facevano parte.

(2) Questo dio nazionale venne a Tarso di Cilicia scisso in due divinità, rimanendone separato anche il culto. L'una ritenne il concetto di baal o signore della città, l'altra fu considerata come un'ipostasi del dio Figlio e rappresentata in figura giovanile, armata di doppia ascia. Perciò i Greci della Ionia che colonizzarono Tarso identificarono quest'ultimo aspetto con quello di Eracle (talvolta Hermes) e lo denominarono Sandon, mentre il dio-baal di Tarso fu chiamato e rappresentato come Zeus. In onore di questo dio giovane e operoso veniva ogni anno celebrata una festa nella quale il simulacro del dio veniva bruciato su di una pira colossale a simboleggiar la sua traslazione al cielo (Cfr. DION. CHRYS., *Diss.*). Questo medesimo dio è rappresentato su di una roccia ad Ibriz (a nord di Tarso) in costume di contadino con spighe di grano nella sinistra e grappoli alla cintura. Tale scissione - osserva tuttavia W. RAMSAY, *The religion of Tarsus,* in « The cities of St. Paul», London, 1907, p. 143 - non si deve intendere in senso rigoroso, perchè nel ciclo perenne della vita divina il padre è figlio e il figlio è padre con vicenda ininterrotta.

zione solare della terra con tutti i suoi viventi a primavera si videro efficacemente incarnati i concetti della produzione e della signoria dell'universo. Va anche ricordata l'adorazione di animali: leone, toro, aquila, falcone, serpente, certo simboleggianti occulte virtù e poteri divini, poi considerati quali espressioni o simboli delle divinità con essi associate: per esempio il toro simbolo della virilità e quindi di Sandes, il dio padre.

12. Il più notevole santuario del culto hittita è quello di Iazily Kaya, presso Boghaz Keui. Esso consiste in un grande recesso a cielo scoperto ornato su tre lati di grandi sculture e in un piccolo santuario laterale pure scolpito. Su le pareti rocciose del grande recesso, da destra e da sinistra, si avanza una duplice processione di uomini e donne, i primi in vesti corte e berrettoni, le seconde con vesti a strascico, capelli per le spalle e alte mitre sul capo. La parete di fondo, verso cui muovono come a punto centrale le due teorie, porta scolpiti due gruppi di figure che si vengono incontro. Il gruppo di destra rappresenta la dea madre e lo sposo figlio, montati ciascuno sopra un leone, e seguiti da due figure gemelle, che poggiano su le due ali aperte di un'aquila bicipite. Il gruppo di sinistra rappresenta Sandes, il dio padre, il baal della nazione hittita e della capitale, portato su le spalle da due soldati: dietro si vede un dio armato di spada. Le due maggiori divinità, il padre e la madre, tendono l'uno verso l'altra un arnese che non è stato identificato. Tutta la scena, evidentemente religiosa, esprime secondo il Garstang, l'unione fecondatrice del dio della fertilità con la dea madre. A questo significato religioso si aggiunge, secondo il medesimo autore, anche quello nazionale, fornito dalle grandi figure delle pareti laterali, che raffigurerebbero i rappresentanti degli Stati minori federati, intervenuti alla grande cerimonia della capitale. Nel santuario minore laterale si vede scolpito il dio figlio che abbraccia il re sacerdote e una figura divina che termina in pugnale, ravvolta in una pelle di leone.

Il sacerdozio. Un posto centrale nel culto di questa religione è occupato dal re sacerdote, raffigurato sempre chiuso in un grande paludamento, che gli scende fino ai piedi, forniti di scarpe con la punta all'in su, con un lituo nelle mani e un berretto in capo; sovente con la mano levata al volto in segno di adorazione (come ad Ibriz dinanzi al «dio contadino», una forma del dio figlio) ovvero abbracciato dal dio quasi ad esprimere l'intima unione tra la divinità e il popolo attraverso la persona del re sacerdote. Talora sui bassirilievi il re è accompagnato dalla regina in funzione di sacerdotessa (tal titolo le viene esplicitamente dato nella formola del trattato con l'Egitto). Naturalmente il suo luogo può esser preso da un sommo sacerdote, in genere effigiato come eunuco, per esempio nel santuario minore di Iazily Kaya e in un sigillo del trattato di Ramesse II. Questo sacerdote vicario assume importanza maggiore, a giudicar dal fasto più ricco delle sue vesti, all'epoca del risorgimento hittita.

Il sacrificio. Scene di oblazioni e cerimonie sacrificali sono largamente rappresentate sui bassirilievi hittiti. Agli dei si offrivano in genere animali: per esempio a Malatia dietro il sacerdote in piedi su di un toro si vede un uomo a cavallo di un caprone, certo destinato al sacrificio; un'altra scultura della stessa località rappresenta la regina sacerdotessa, che versa da un boccale un liquido in un vaso sottoposto, dinanzi ad una divinità tutelare alata. La segue un inserviente con un animale, che potrebbe essere un caprone. A Fraktin sono state rinvenute scene di oblazioni offerte alla dea madre e al dio figlio, in due gruppi separati. Un altare fungiforme divide la divinità dall'oblatore in piedi dinanzi ad essa.

Una curiosa figurazione che il Garstang chiama «festa cerimoniale» è stata sovente rinvenuta negli scavi su territorio hittita a Yarre, Boghaz Keui, Zingirli. Essa rappresenta, salvo qualche leggera variazione, due figure sedute, di fronte, in paludamenti solenni, innanzi ad una tavola od altare. Il Garstang ha pensato trattarsi qui di banchetti funerari.

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere generali già citate nella Bibliografia del cap. precedente va ricordato: S. CURTISS, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients,* Leipzig, 1903. Questa traduzione tedesca è preferibile all' originale inglese *Primitive Semitic Religion today,* Chicago, 1902, perchè aumentata ed arricchita di una notevolissima prefazione del Baudissin.

L' A., che lunghi viaggi hanno preparato al suo compito, ricostruisce la religione di Canaan e paesi vicini in base alle credenze e pratiche dei Siri e Palestinesi attuali. Questi pur attraverso le superstrutture ebraiche, cristiane, maomettane hanno saputo conservare il vetusto fondo semitico che si riduce, secondo l' A., al concetto di Dio come autore del bene e del male e quindi ispiratore di timore riverenziale che si esplica con gli atti del culto e specialmente del sacrificio cruento. Importanti sono anche i culti locali e caratteristiche le feste relative che l' A. descrive. La sintesi antico-semitica dell' A. è in qualche caso - del resto discernibile - sforzata.

VARIE pubblicazioni periodiche mettono in modo particolare il lettore al corrente delle scoperte sul suolo della Siria e Palestina: « Zeitschrift des deut. Palästina-Vereins »; « Mittheilungen und Nachrichten des deut. Palästina-Vereins »; « Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund »; « Revue Biblique »; « Syria ».

2. Su le fonti: Le iscrizioni sono raccolte in G. A. COOKE, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish), Oxford, 1903. Sono in tutto 150 con traduzione e commento, opera utilissima ai cultori di storia delle religioni: LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik,* Weimar 1898, Grammatica, lessico, antichità delle iscrizioni fenico-puniche e aramaiche. Segue un' abbondante crestomazia, ma senza traduzione nè commento; ID., *Altsemitische Texte,* Giessen, 1907. In corso di pubblicazione che comprenderà 8 fascicoli, senza traduzione: n'è finora uscito solo il 1° fasc.: W. VON LANDAU, *Die Phönizischen Inschriften,* Leipzig, 1907. Il volume fa parte della coll. « Der Alte Orient » e contiene la traduzione delle iscrizioni fenicie dal medesimo autore esaminate altrove: il « Corpus

Inscriptionum Semiticarum », p. I (iscr. fenicie) e p. II (iscr. aramee) e il « Répertoire d' Epigraphie Sémitique », sotto la redazione di J.-B. Chabot. Su queste fonti v. DE VOGÜÉ, *La Syrie centrale,*; CLERMONT-GANNEAU, *Études d' Archéologie orientale* e *Recueil d'Archéologie orientale* (pubblicazioni periodiche), dove con l' acume e la sagacia proprie dell' eminente orientalista sono discussi i testi e avanzate le interpretazioni. LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik,* Giessen, 1900-1915, in 3 voll. Come lettura introduttiva a questo ramo della filologia orientale leggere l' utilissimo opuscolo riassuntivo ricco di sobria e bene scelta bibliografia di J.-B. CHABOT, *Les langues et les littératures araméennes,* Paris, 1910.

Le iscrizioni di Eshmunazar, Tabnit, di Malta, di Masub, la tariffa di Marsiglia si trovano anche tradotte e commentate in LAGRANGE, « ERS », già citato.

R. DUSSAUD, *Les tarifs sacrificiels carthaginois et leur rapport avec le Lévitique* RHR, LXIX (1914) p. 70 ss., studio comparativo da cui deduce la preesistenza di un rituale cananeo. Detto studio è stato dall' A. ripreso e sviluppato in: *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens,* Paris, 1914.

Il materiale delle esplorazioni archeologiche in Canaan si trova magistralmente riunito in H. VINCENT, *Canaan d' après l' exploration récente,* Paris, 1907, che dà a principio anche la storia degli scavi e con la copia e ricchezza delle illustrazioni fornisce della materia un' idea perspicua ed esatta.

GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament,* Tübingen, 1909. Due voll. il secondo dei quali contiene un abbondante materiale illustrativo riferentesi alla religione cananea. - P. S. P. HANDCOCK, *The Archaeology of the Holy Land.* London, 1916. I due ultimi capitoli son dedicati alla religione (usi funerari e luoghi di culto) di cui raccolgono ed illustrano, anche con il sussidio di numerose e nitide incisioni, i monumenti. Indispensabile per una informazione sintetica.

Il materiale archeologico fenicio e punico è riunito in PERROT e CHIPIEZ, *Histoire de l' art dans l' antiquité,* vol. III, Phénicie et Cypre, Paris 1885: CAGNAT e GAUCKLER, *Les monuments historiques de la Tunisie,* 1898; CAGNAT, *Carthage, Timgad, Tebessa,* Paris, 1909. DELATTRE, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au Musée Lavigerie,* Lyon, 1906. Riassunto metodico delle antichità puniche con bibliografia completa delle numerose monografie dell' A. ch' è un benemerito dell' archeologia di Cartagine punica, romana e cristiana. - BAUDISSIN, *Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer* « ARW » XVI (1913) 391 ss. Esamina i vari generi di fonti per lo studio della religione fenicia e aramea: iscrizioni, monumenti, passi dell' A. T., notizie sulle letterature classiche ecc.

4. Su le divinità siriache in genere v. DUSSAUD, *Notes de mythologie, syrienne,* Paris, 1905, che si riferiscono specialmente alla regione palmi-

rena. Su Adone v. J. G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris,* London, 1906. L' A. identifica nel concetto queste tre divinità facendone la personificazione delle potenze feconde della vegetazione. Nella prima parte del volume dedicata ad Adone l' A. descrive il suo culto nelle città fenicie, il rituale della morte e resurrezione del dio e la combustione (di analogo significato) del dio hittita Sandon in Tarso, sul quale v. la nota a pag. 211.

Riguardo ad Eshmun dal Dussaud assimilato al tipo di Adone (« Journal des Savants », gennaio, 1907), v. BAUDISSIN, *Eshmun-Asklepios,* in « Orientalische Studien », dedicati al Nöldeke, Giessen, 1906, dove l' A. insiste sul buon fondamento dell' identificazione tradizionale con il dio medico. Del medesimo autore è: *Adonis und Eshmun,* Leipzig, 1911, opera divisa in quattro parti che studiano, in tutti i loro aspetti di culto e di mito, Adone, Eshmun, i loro rapporti reciproci e con Tammuz, e la loro relazione con il V. Testamento. Una bella introduzione studia le divinità fenicie in generale. L' A. studia dette divinità in rapporto al loro valore di resurrezione e medico.

5. Su la cosmogonia fenicia v. lo studio riassuntivo di J. LAGRANGE, *Les mythes phéniciens,* in « ERS », che espone esaurientemente tutta la questione.

6. Su gli scavi nella regione intermedia tra la Siria e l' Arabia v. DALMAN, *Petra und seine Felsheiligtümer,* Leipzig, 1908, che riassume in maniera lucida e con sussidio di ricche illustrazioni i fecondi risultati delle ricerche archeologiche nella Nabatene. Un capitolo intero v' è dedicato alla religione dei Nabatei. - DALMAN, *Neue Petra Forschungen,* Leipzig, 1912, a complemento del precedente. - JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie,* Paris, 1909 e 1914. Due volumi con moltissime tavole ed incisioni inedite. Opera fondamentale per la religione nabatea.

8. Su i Hittiti v' è già una più che discreta letteratura. Mi limiterò a ricordare l' opera del pioniere degli studi hittiti: A. H. SAYCE, *The Hittites,* London, 1903, (ed. 3ª), che per primo ha gettato un fascio di viva luce su l' importanza di quest' impero obliato: e quella notevolissima che riassume tutto il lavoro scientifico compiuto in questi ultimi decenni specialmente nel campo archeologico e storico, dovuta a J. GARSTANG, *The land of the Hittites*, London 1910. L' A. che ha diretto gli scavi inglesi di Sakye Geuzi (al confine tra la Cappadocia e la Siria) fa una chiara esposizione e descrizione dei trovamenti archeologici dei suoi antecessori e propri, e alla fine traccia, su la base delle scoperte, una lucida sintesi della storia e religione hittita. In appendice a questo volume si troverà la bibliografia completa su l' argomento. - E. MEYER, *Reich und Kultur der Chetiter,* Berlin, 1914. Conferenza in cui la civiltà hittita è messa in relazione con quella dell'Asia e della Grecia, con copiose e sagaci osservazioni su i monumenti religiosi; note critiche e numerosissime illustrazioni. Esclude anch' egli la indoeuropeità dei Hittiti.

Le iscrizioni hittite sono state raccolte da MESSERSCHMIDT, « Corpus Inscriptionum Hettiticarum », Berlin, 1900, e su di esse si è molto esercitata la sagacia del SAYCE, *The Hittites Inscriptions,* in « Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. », 1903-05, 1909. Il dott. MESSERSCHMIDT ha anche scritto per la collezione « Der Alte Orient », *Die Hittiter.* Leipzig, 1903.

9. Su gli archivi reali scoperti dalla missione tedesca v. H. WINCKLER, *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi in Sommer* 1907, in « Mitteilungen der deutschen-Orient Gesellschaft zu Berlin », dec. 1907. - H. WINCKLER, *Vorderasien im zweiten Jahrtausend* « Mitteilungen der Vorderas. Gesellsch. » 1913. Pubblicazione postuma dei risultati ottenuti dall' A. nella sua lunga campagna di scavi hittiti dal 1906 al 1912. Una collezione « Boghazköi Studien » diretta da O. Weber (Leipzig, Hinrichs) ha finora edito 5 fascicoli dedicati alla filologia e alla storia hittita.

12. La descrizione del santuario di Iazily Kaya oltrechè nel Garstang già citato, sta anche in PERROT e CHIPIEZ, *Histoire de l' art dans l' antiquité,* t. IV, l. 6°, *Les Héteens,* Paris, 1886. W. RAMSAY, *The Religion of the Hittite sculptures at Boghaz-Keui,* in « Luke the Physician », London, 1908, dà l' interpretazione simbolico-religiosa delle sculture.

CAPITOLO VIII.

L' Islamismo.

1. Etnografia e tavola cronologica. - 2. Religione degli Arabi preislamiti. - 3. Le condizioni del paese all'epoca di Maometto. - 4. Fonti. - 5. Vita di Maometto. - 6. Il Califfato. Diffusione dell'Islâm. - 7. Le fonti della dottrina: Il Corano, il Hadîth. I quattro riti ortodossi. Ijimâ, qiyas, fetva. La Sunna. - 8. Le basi della dottrina. - 9. Le prescrizioni fondamentali: preghiera, digiuno, elemosina, pellegrinaggio, guerra santa. - 10. Scismi e sètte: islamismo persiano o shiismo, Kharigiti, Mutaziliti, Ikhwan as-Safa, Ismailiti, Carmati, Drusi, Nosairi, Hasshashin, Mahdismo. - 11. La mistica: Sufismo, Babismo, Bahaismo. - 12. Confraternite religiose e culto dei santi. - 13. Il culto: i luoghi, le persone, i tempi, i riti. - 14 La vita futura. L'escatologia.

1. Secondo le loro tradizioni indigene gli Arabi, che sono i più puri rappresentanti della razza semitica, vanno ripartiti in due grandi divisioni: gli Arabi del sud e quelli del nord. I primi Sabei, Minei, Himiariti, sedentari, abitano la costa affacciantesi ai due mari che bagnano a sud-ovest il rettangolo arabo, sono dediti a un attivo commercio e si mostrano accessibili alle varie correnti della civiltà. Sono costituiti a regno, taluno dei quali assorse a grande rinomanza, come attesta l'episodio della regina di Saba che oltrepassa i confini del suo regno per recarsi ad ascoltar la sapienza di Salomone. I secondi, che si ritengono i più puri campioni della razza araba, vantano la loro discendenza dai lombi d'Abramo attraverso

Ismaele, il figlio della schiava scacciata. Sono nomadi retti a regime di tribù, esercitano la pastorizia che costituisce tutta la loro ricchezza e vivono razziando le carovane o scortandole. Tra le due grandi divisioni di Arabi non è buon sangue: i nomadi guardano con disprezzo, non scevro d'invidia, i loro fratelli sedentari il cui nome era notissimo al mondo antico come abitatori della regione « felice », dispensatori di profumi, che perfino il fuoco delle loro case alimentavano con legna preziose.

CRONOLOGIA PREISLAMITICA.

c. 1300 (?) - c. 230 a. C. Regno dei Minei nell'Arabia del sud.
c. 900 (?) a. C. - c. 300 d. C. Regno dei Sabei nell'Arabia del sud.
c. 200 a. C. - 106 d. C. Regno dei Nabatei nell'Arabia del nord.
c. 300 - 525 d. C. Signoria degli Himiariti nell'Arabia del sud.
sec. V e VI d. C. I Ghassanidi nell'Hauran e nel Giof; i Lachmidi in Hira.
525. Gli Etiopi cristiani nel Iemen (cap. Sánaa).

CRONOLOGIA ISLAMITICA.

c. 570. Nascita di Maometto.
622. Sua emigrazione (égira) a Medina.
630. Occupazione della Mecca.
632. Morte di Maometto.
632-634. Abu Bekr. Inizi della conquista della Siria e della Mesopotamia.
634-644. Omar. Definitivo sfacelo dell'impero Sasanidico con la rotta di Nihavend (642).
644-656. Othman. - Conquista finale dell'Egitto. - Redazione del Corano.
656-661. Ali.
661. Moawia inizia il califfato Ommiade (661-750) di Damasco.
680. Morte di Husain, secondo figlio di Ali, a Kerbela.
750-1258. Il califfato Abbaside, con residenza a Bagdad.
756-1031. Regno ommiade di Cordova (proclamato califfato nel 929).

909-1171. Califfato Fatimita nel nord Africa.
1258. Distruzione del califfato Abbaside per opera dei Mongoli.
1453. I Turchi espugnano Costantinopoli.

2. La religione di questi Arabi anteriori alla predicazione di Maometto ci è scarsissimamente nota per mancanza di fonti dirette, ma dalle poche informazioni che si ricavano dagli storici musulmani, dalle iscrizioni, da fuggevoli accenni di scrittori cristiani si può stabilire che essa presenta tutte le caratteristiche delle altre religioni semitiche. Il che è quanto dire che vi si trova un fondo animistico che pone gli spiriti *(ginn)* negli alberi sacri, nelle fonti, nelle pietre; e naturistico vôlto specialmente al culto del sole, della luna e delle stelle, massime di Venere. L'atto centrale del culto consiste nel sacrificio cruento che si fa specialmente in occasione delle primizie degli animali e del bottino e nella consacrazione del fanciullo alla divinità mediante il taglio dei capelli *(aqîqa)*; ed è offerto su le pietre sacre che s'incontrano qua e là su la distesa del deserto. San Nilo [1], monaco di monte Sinai, nella prima metà del secolo V, ce ne ha lasciato una descrizione (immolazione di un cammello mangiato ritualmente dai presenti) celebre per il partito che W. Robertson Smith ne ha tratto a favore del totemismo e del relativo sacrificio di comunione.

Il sacerdozio è naturalmente anch'esso rudimentale: v'è un *sâdin* o « custode » del santuario e delle tradizioni, consultato in casi importanti della vita della tribù e il *kâhin*, « indovino », che parla con solennità, per oracoli, non adagiati nella forma tradizionale, ma detti con la faccia velata, secondo che gli suggerisce lo spirito superiore che lo possiede e lo ispira.

Le varie iscrizioni scoperte nel sud e nel nord dell'Arabia ci hanno rivelato il nome di talune divinità e confermato le scarse notizie che gli scrittori ci hanno tramandato sul pan-

---

(1) La sua opera « Narrationes de caede Monachorum in monte Sinai » si trova in MIGNE, *P. G.*, t. LXXIX.

teon preislamitico [1]. Tra le divinità un luogo importantissimo lo ha il pianeta Venere (corrispondente all'Ishtar dei Semiti orientali) e concepito come maschile nel sud sotto il nome di *Athtar* e come femminile nel nord sotto quello di *Allat*. San Girolamo aveva già notato l'importanza di questa divinità: « ob Luciferum cuius cultui natio Saracenorum dedita est » *(Vita Hilar.)*. E poichè il pianeta Venere è suscettibile della duplice concezione mattutina e vespertina (vedi sopra pag. 164 a proposito di Ishtar) noi troviamo in Arabia i due suoi aspetti, maschile e femminile, suddivisi ciascuno in due divinità: *Azizos* (Phosphoros) e *Monimos* (Hesperos) per Athtar, *Al Uzza* e *Ruda* (o Manat) per Allat. A quest'ultima, che gode di altissima considerazione tra gli Arabi, era dedicato a Taif, presso la Mecca, un importante santuario convertito poi in moschea: nelle regioni sottoposte all'influenza ellenica (Auranitide e Traconitide) prende il nome di Atena. Già Erodoto, fin dal V secolo a. C. ci aveva dato notizia di due divinità arabe da lui chiamate *Orotal* e *Alilat* e identificate con Dioniso e Urania. Di queste, Alilat è trascrizione di Allat. V'è anche *Shams* « il sole » divinità femminile di valore secondario. Orotal corrisponde a *Dusares* adorato dagli Arabi della regione di Petra. Al di sopra di queste, ma più lontano anche dagli spiriti, sta *Allâh* il grande iddio delle genti arabe nel cui nome ogni azione s'incomincia, ogni giuramento si presta. A questa religione preislamita è applicato nei vecchi trattati il nome di « sabeismo » che ne vuole espri-

(1) Il Corano fa qualche scarsa e fuggevolissima menzione di talune divinità arabe preislamitiche: LXXI, 22-23: « Non abbandonate le vostre divinità (dicono i ribelli all'esortazione di Noè), non abbandonate Wadd, nè Suwâ, nè Yaghuth, nè Yauq, nè Nasr », tutte divinità adorate specialmente nell'Arabia del sud. - LIII, 13-20: « Che pensate voi di Allat, di Al Uzza e di Manat... ». - E contro queste divinità femminili e la loro associazione con Allah Maometto si scaglia altrove con sarcasmo: « All'infuori di Allah invocano delle donne » (IV, 117). - « Domanda a loro (ai Meccani) che ti dicano se Allah ha delle figlie, mentr'essi hanno dei figli... Non dicono tra le altre menzogne che Allah ha generato? Per certo essi mentono: Allah avrebbe forse preferito le femmine ai maschi? » (XXXVII, 149-153).

mere specialmente il carattere astrale. Conviene tuttavia notare che le scarse notizie ora esposte si riferiscono piuttosto agli Arabi sedentari, che non alle tribù nomadi o seminomadi dell'interno del paese.

3. L'islamismo (*islâm* « abbandono » dei fedeli in Allah), si presenta come un movimento di riforma suscitato al momento opportuno da un uomo che aveva in sè tutte le capacità di riuscir nell'intento. È necesssario quindi, per una retta intelligenza del medesimo, studiar le condizioni del paese che lo hanno provocato e veder quali elementi dell'antica religione sono entrati a far parte della nuova.

Nella seconda metà del secolo V d. C. l'Arabia presentava dal punto di vista della prosperità economica una situazione deplorevole, perchè la decadenza e la morte dell'impero romano d'Occidente le avevan tolto lo sbocco principale del suo attivo commercio: il quale più che nei prodotti indigeni del paese, incensi e profumi, consisteva nell'essere l'Arabia la piattaforma e il mezzo del transito delle ricche mercanzie che venivano dall'India e dalla Cina. Di questo malessere risentivano non solo le popolazioni dello Iemen (Arabia Felix) sedentarie lungo le coste, che non vedevano più depositar nei loro fondachi le mercanzie dell'Oriente lontano, ma anche le tribù nomadi o quasi, che vivevano fornendo gli animali delle numerosissime carovane, scortandole, e se Allah ne avesse elargita l'occasione, anche razziandole o imponendo loro una taglia per aver la via libera tra le sabbie del deserto.

Varie erano le religioni professate nel paese. A sud e a nord si trovavano cristiani in buon numero, a Iathrib e nei dintorni era stabilito un forte nucleo di Ebrei, il resto del paese seguiva la religione indigena i cui elementi sono stati accennati più sopra (N. 2). Questa religione aveva un centro, che si potrebbe chiamar nazionale a Makka (la Mecca) città posta su la via carovaniera che solcava da nord a sud l'Arabia e ch'era costantemente battuta dalle uniche carovane in cui si raccogliesse la vita commerciale ancor pulsante nella regione.

Questa città era occupata da una tribù celebre tra tutte, detta dei Quraysh (Coreisciti), che (secondo la posteriore tra-

dizione musulmana) faceva risalir le sue origini attraverso Adnan direttamente ad Ismaele, il genuino capostipite della razza.

I Coreisciti avevano in custodia il santuario veneratissimo della città, chiamato la *Kaaba*, il cui simulacro consisteva in una pietra nera, un aereolito incassato in un angolo di un cubo di pietra. La Mecca e il suo santuario era meta di un annuo pellegrinaggio che assumeva, come i giuochi d'Olimpia, carattere nazionale, tanto che si sospendevano le perenni ostilità tra le tribù, affinchè i pellegrini potessero con sicurezza adempiere le loro pratiche di divozione. Il programma della festa era assai vario. Si faceva innanzi tutto una grande riunione ad Okazh e quivi aveva luogo una fiera animatissima dove si scambiavano i prodotti del genere più vario e i poeti avevano agio di sfoggiare il loro talento. Seguivano altri mercati e poi aveva luogo una grande festa religiosa al monte Arafat. Il tutto si chiudeva con un sacrifizio solenne nella valle di Mina. La maggior parte dei pellegrini aggiungeva una visita alla Kaaba durante la quale girava sette volte intorno al santuario, baciava la pietra nera, beveva l'acqua dell'attigua sorgente Zemzem e faceva una corsa finale, tra Safa e Marwa, località come tutte le altre nominate, vicine alla Mecca.

4. Le fonti per lo studio dell'islamismo si riferiscono: 1. alla vita del fondatore; 2. alla dottrina da lui predicata.

1. Per la vita di Maometto abbiamo le storie di Ibn Ishak († 768), nella recensione di Ibn Hisham († 834) ed. Gottinga 1858-60 (trad. ted. del Weil, Stuttgart 1864);

Tabari († 923) ed. Leida, 1882-1885;

Vakidi († 823) intorno alle campagne di Maometto, trad. abbreviata dal Wellhausen, Berlino, 1882;

Ibn Sa'd († 845) segretario di Vakidi, autore di un'opera enciclopedica intorno al profeta, ai suoi seguaci, alle dottrine ecc., in corso di pubblicazione a Berlino; e altre ancora.

2. Per la dottrina:

il Corano, con il commentario di Tabari; le varie collezioni di Hadîth ossia di detti e atti del profeta, composte da Bokhari († 870), Muslim († 875), Tirmidhi († 892), Nasa'i († 916), Ibn Hanbal († 855).

Nè vanno dimenticate le diverse opere teologiche e giuridiche che saranno citate nel corso della trattazione.

5. L'uomo rappresentativo della redenzione di Arabia fu *Muhammad* (Maometto). Il suo nome deriva dalla radice *hamada* «glorificare» e significa «il molto glorificato». Della sua vita anteriore alla vocazione religiosa pochissimo si può sapere con certezza (1).

La sua vita privata ci è sconosciuta, salvo il matrimonio con Khadigia per la quale fu marito fedele, e il principio della sua missione in età già matura. Egli si credette ispirato dall'alto a compierla e l'iniziò con la convinzione intima e sincera di essere esecutore di una volontà superiore. Gli elementi della sua predicazione, a parte quello etnico derivantegli dalla razza e dall'ambiente, vanno ricercati nel cristianesimo e nel giudaismo allora fiorenti in Arabia; ma quanto egli debba all'uno e all'altro non ci è dato sapere. Appunto agli uomini della tribù a cui era aggregato, i Coreisciti, cominciò egli a predicar la sua riforma la quale in sostanza consisteva nell'affermare l'unità assoluta di Dio contro la molteplicità degli dei adorati dagli Arab e nell'esigere un più caritatevole uso della giustizia contro il dislivello economico-sociale della Mecca del suo tempo. I Coreisciti dapprima non se ne curarono e risero, poi s'impensierirono e infine vedendo l'entusiasmo con cui «i giovani e i deboli fra gli uomini» accoglievano le idee da lui gridate con insistenza entusiastica, cominciarono ad osteggiarlo vivamente, tanto

(1) «L'unico fatto al quale arriviamo con tutte le nostre ricerche è che le tradizioni sono tutte apocrife e tendenziose e che di Maometto poco o nulla possiamo sapere. Constatiamo così con dispiacere che per esser fedeli al vero dovremo cancellare tutto l'apparato tradizionistico e rassegnarci ad accettare Maometto iniziante la propaganda islamica come un uomo uscente all'improvviso dal buio più completo nella luce della storia, come un'apparizione subitanea ed inaspettata». CAETANI *Annali*, I, p. 167.

che a un dato momento il profeta decide di emigrare con i suoi seguaci a Iathrib la quale poi ricevette appunto il nome di « città del profeta » *Madinat-al-Nabi*, donde Medina.

L'anno in cui avvenne questa emigrazione (*hig'ra*, «égira»), ossia il 622, divenne poi il primo anno dell'èra musulmana. Nella città ospitale, prevalentemente agricola e dilaniata all'interno dai partiti cozzanti: Ebrei, Aws e Khazrag, Maometto assunse la parte di pacificatore, contrastata però dal partito dei *Munafiqûn* o « ipocriti » [1], e da quello degli Ebrei. Nel medesimo tempo organizzava il partito dei suoi fedeli, detti in genere *moslim* e anche *hanîf*, che si dividevano in due schiere, i *Mohâgir* o proseliti emigrati con lui dalla Mecca e gli *Ansâr* o proseliti Medinesi. E quando gli parve giunto il momento opportuno incominciò una serie di spedizioni contro i Meccani. Tra queste son celebri la battaglia di Badr (624) che è la prima vittoria dell'islâm nascente contro i pagani; la battaglia di Ohod che segnò una sconfitta; quella del Fosso sotto le mura di Medina assediata da quei della Mecca risoluti di porre una volta fine alle audacie del fuggitivo. Tali imprese furono inframmezzate dalla distruzione di fiorenti tribù ebraiche verso le quali Maometto non dissimulò mai il suo odio, cordialmente contraccambiato: Banu Qaynuqa, Banu Nadhir, Banu Qorayzah. Ma la meta dei suoi sforzi era la Mecca, nella quale prima di entrar come conquistatore, volle introdursi in visita pia, e pattuita all'uopo una tregua, vi fece il suo ingresso devoto (a. 629) che gli suscitò molte simpatie e la conversione all'islâm di Khalid ibn Walid il vincitore di Ohod, e dell'amico di costui Amru ibn Aas.

La conquista venne l'anno seguente senza colpo ferire. Abu Sofyan, l'acerrimo animatore della resistenza armata fin

[1] L'opposizione degl' « ipocriti » cessò quando videro i vantaggi materiali dell'islâm: « Fu la speranza di tali vantaggi che rese l'Arabia musulmana: l'islâm divenne una vera religione, una fede creduta, soltanto nel giorno nel quale varcò i confini della penisola e sottomise i popoli non arabi. Fino a quel giorno l'islâm fu semplice e tenuissima veste di un grande movimento politico ». CAETANI, *Annali*, I, p. 330.

dalla battaglia di Badr, entrò nel suo campo e fece professione di fede musulmana.

Maometto purgò il santuario dal culto idolatrico, ma non abusò della sua vittoria. Padrone assoluto del campo, egli intese soltanto: 1. a sottomettere quelle tribù che non avevano ancor voluto accettare la nuova fede; 2. e concepì il progetto di far varcare all'islâm i confini d'Arabia e lanciarlo alla conquista dei paesi vicini. Abbiamo così la battaglia di Honain, la presa di Taif, la spedizione di Tebuk, terra soggetta ad Eraclio imperatore d'Oriente.

Ormai il trionfo definitivo del nuovo movimento era assicurato. Ed era assicurato non tanto perchè rispondesse alle consuetudini del popolo arabo, che anzi vi si opponeva in gran parte, non tanto per i successi del profeta, chè alla sua morte una violenta reazione scoppiata in seno alle tribù ribelli alla nuova fede mostrò quanto ancora restasse a fare su questo campo, sì bene per il potere coordinatore che era riposto nella organizzazione islamitica. « L'islâm – così il Caetani – supplì alle più urgenti deficienze della società araba: diede una rozza ma forte organizzazione politica, creò un buon ordinamento militare, introdusse il sentimento della disciplina ed assuefece uomini di natura anarchica al rispetto e alla obbedienza di leggi emesse da un potere esecutivo investito di un'autorità superiore al capriccio individuale » (*Annali*, I, 335).

L'anno 631, Maometto fece alla Mecca il suo ultimo pellegrinaggio, detto perciò « d'addio », e quivi domandò all'immensa folla presente se aveva ben compiuto la missione affidatagli da Allah: morì l'anno seguente a Medina, città di sua residenza, dove le sue ossa furono piamente sepolte.

Maometto accoppiò a uno spirito entusiastico la freddezza pratica d'un calcolatore abile e consumato e tutta la sua vita fu certamente migliore della fama d'impostore che l'Occidente gli ha riserbato. Senza dubbio egli fu di una sensibilità nervosa, eccessiva, che tocca i confini dell'epilessia, e i digiuni e le lunghe preghiere notturne che non tralasciò mai dalle prime visioni del monte Hira fino alla morte, alimentarono fino alla monomania il suo fervore religioso. Nelle sue rela-

zioni con gli uomini fu quasi sempre generoso, liberale ed equilibrato nè amò distinguersi esteriormente dalla comunità od accumulare grandi ricchezze. La stessa pluralità delle mogli può secondo alcuni arabisti moderni essere stata determinata da qualche veduta politica.

6. Maometto non lasciò discendenza maschile: alla sua morte quindi si presentò vivace il problema della successione, da cui dipendeva la vita o la morte del movimento musulmano.

La morte del profeta aveva provocato una dolorosa meraviglia tra la massa dei suoi fedeli che non lo credevano soggetto alla fine ordinaria degli uomini, e una grande soddisfazione tra coloro che mal tollerando il suo dominio, della di lui morte si facevano ora un argomento per infirmar la sua missione. Ma Abu Bekr, il venerabile seguace del profeta, calmò il popolo pur togliendogli ogni dubbio su la morte del profeta, e il popolo per bocca di Omar lo elesse califfo (da *khalîfa*, successore, vicario del profeta). Egli dovette innanzi tutto reprimere le rivolte interne specialmente in Medina dove risorgevano le vecchie rivalità sopite da Maometto, e nel medesimo tempo mandò in esecuzione quella spedizione di Siria cui il profeta aveva pensato, riuscendo prima della morte, che avvenne a due anni dalla elezione, a veder la penisola ritornata - grazie al braccio valido di Khálid ibn Walíd «la spada da Dio sguainata contro gli infedeli», com'egli stesso si compiaceva di chiamarsi - sotto il dominio califfale. Gli successe Omar, il califfo conquistatore, che aggiunse ai suoi domini l'impero di Persia dopo le battaglie di Cadesia (636) e Nihavend (642); e conquistò Gerusalemme e tutta la Siria su Bisanzio dopo le battaglie di Yermuk e Ajnadain (636). Omar cadde pugnalato nella moschea di Medina nel 644, e lasciò il califfato a Othmán della famiglia Omeyya imparentata con quella degli Hashim da cui la tradizione fa discendere Maometto. Il suo governo fu caratterizzato più che altro dalle contese intestine in mezzo alle quali egli, vecchio e debole, non seppe prender partito, sì che ne morì di pugnale nel 656. Sotto di lui avvenne la conquista finale dell'Egitto e la redazione definitiva del Corano. Alì, cugino del profeta e marito di Fatima, figlia di lui, fu il successore di Othman e l'ultimo dei quattro califfi detti «ortodossi». Anche durante il suo califfato vi furono dissensioni gravissime, perchè Moawiya, governatore di Damasco, non volle riconoscerne l'autorità. Alì morì pugnalato in una moschea della sua nuova capitale Kufa, mentre già si era proclamato califfo Moawiya, pure coreiscita, figlio di Abu Sofyan già terribile avversario di Maometto. Con lui finisce l'era patriarcale dell'islamismo, caratterizzata (secondo il quadro tradizionale degli storici, giuristi e teologi arabi) dalla vita semplice e austera menata dai califfi, da un'aura di comunanza democratica che spira su tutta la società musulmana.

Con Moawiya che pose la sede a Damasco, le vicende dell'islamismo entrano nel dominio della storia politica, più che in quella religiosa: conviene tuttavia citarle almeno in scorcio, perchè la storia del califfato arabo è connessa con la lotta tra i vari partiti che intendevano ciascuno a suo modo la successione all'eredità religioso-politica del profeta. Infatti sotto Yezid successo a Moawiya nel 680 avviene il massacro di Husain secondo figlio di Alì e dei suoi pochi seguaci a Kerbela, massacro che suscitò in Persia grande orrore anche per esser Husain, marito di una discendente dell'ultimo re persiano Yezdeghird; e sotto Walid sesto sovrano ommiade avvenne la conquista della Spagna (712). Dopo Omar II ottavo califfo ommiade, chiamato per la sua severa pietà il Marco Aurelio degli Arabi, il califfato ommiade decade; cessa nel 750 dopo circa novant'anni d'esistenza [1] e la suprema autorità islamitica passa dopo una rivolta nelle mani di uno dei discendenti di Abbas, zio del profeta. Questi fissò la sua sede a Bagdad (762) dove la discendenza abbaside rimase fino al 1258. Gli Abbasidi ebbero califfi di grande abi-

[1] Della dinastia ommiade s'impiantò una diramazione in Spagna, che assurse in Cordova a tale splendore da gareggiar con il califfato di Bagdad. Agli Ommiadi di Spagna successero gli Almoravidi e gli Almohadi; indi altre dinastie locali, di cui una, quella dei Nasridi, con capitale Granata, che nel 1498 dovette capitolare dopo una fierissima lotta combattuta contro gli Spagnuoli cristiani, guidati dal re Ferdinando.

lità e splendore, specialmente Mansur, Harun-al-Rashid la cui fama giunse fino a Carlo Magno e Mamun figlio di Harun. Ma questo califfato si andava sempre più diversificando non solo da quello ommiade sì anche dal carattere nazionale arabo, mentre s' infiltravano elementi persiani, come il rispetto esagerato da cui era circondata la persona del califfo e lo sviluppo che alla corte presero le dispute teologiche e filosofiche, mentre i primi califfi si erano tenuti sempre a contatto col popolo al pari degli sceicchi delle tribù e gli Ommiadi avevano con la loro potenza politica e militare conferito splendore nazionale al trono del profeta (1).

Il califfato abbaside, indebolito dalle lotte interne e dalle competizioni di case principesche che, cresciute sotto la protezione del califfo, gli contendevano l' autorità e lasciandogli la lustra effimera del titolo ufficiale gli strappavano a brani a brani il dominio, cessò a causa dell' invasione mongola di Hulagu, figlio del terribile Genghiz Kan (1258) (2). Non mancarono in seguito aspirazioni di varie dinastie (fra cui quella degli Hafsiti di Tunisia) alla qualità di califfo, ossia di sommo monarca di tutto il mondo musulmano; ma l' unità politica del mondo islamico non riuscì più a ricostituirsi. Fra i recenti aspiranti al califfato, malgrado manchi loro la qualità (essenziale per la grandissima maggioranza dei musulmani) di discendere dai Coreisciti, sono i sultani ottomani (3), gli emiri dell' Afganistan, i sultani marocchini.

---

(1) Su la funzione adunatrice dell' islamismo in Asia vedi G. GABRIELI, *La diffusione dell' islamismo nell' Asia centrale* « Rivista di scienza delle religioni » I (1916) p. 116.

(2) Frattanto in Africa, già fin dal sec. x si era costituito un califfato indipendente eterodosso (sciita) per opera di Obeyd Allah, che si spacciò come la guida (*mahdi*) inviata da Dio agli uomini. Questo califfato fu detto fatimita per essere il suo fondatore un presunto discendente di Alì sposo di Fatima. I Fatimiti, signori anche della Sicilia e della Calabria, furono munifici protettori delle scienze e delle arti e il loro dominio cessò quando Saladino, guerriero al servizio del sultano di Siria, Nuraddin, fece la conquista dell' Egitto.

(3) C. A. NALLINO, *Appunti su la natura del « Califfato » in genere e sul presunto « Califfato ottomano »* Roma, 1917, dimostra che la funzione

Da questa rapida esposizione si rileva che la diffusione dell' islamismo in seguito alla conquista si estese alla Siria, alla Persia, al Turkestan, all' Egitto, a tutta la costa settentrionale d' Africa donde si propagò nell' interno mediante missioni, e alla Spagna da cui fu sradicato dopo le accanite lotte cantate dall' epopea spagnuola; all' Asia occidentale donde gli Abbasidi prima, gli Ottomani poi, lo hanno diffuso per l' Europa e nella Cina dove dei Musulmani erano penetrati fin dal tempo (a quanto si dice) di Othman, in forma d' ambasceria.

Nell' India l' islamismo cercò di penetrare fin sotto i primi conquistatori musulmani, ma non cominciò ad affermarsi che nel secolo XI a tempo del celebre Mahmud, fondatore della dinastia persiana dei Gaznevidi, noto per il « Libro dei re » del poeta Firdusi, e non si stabilì saldamente che nei seguenti, fino a che nel sec. XVI, dopo tre dinastie afgane, si installò nel paese una dinastia mongola inaugurata dal famoso Baber. L' islamismo in India raccolse adepti specialmente nelle classi infime a causa dell' abolizione del regime delle caste per chi faceva parte della comunità musulmana. Discendente di Baber fu Akbar che sognò di fondare un sincretismo religioso mistico che sotto il titolo di *Tawhidi Ilahi* « unione divina » abbracciasse il meglio delle varie religioni: islamitica, indiana, cristiana, parsi ed ebraica diffuse nel paese (1). Attualmente l' islamismo conta nell' India 66 milioni di seguaci e nelle isole della Malesia, dove si è largamente propagato, 35 milioni. Queste cifre unite ai 50 milioni che popolano l' Africa, ai 10

---

religiosa califfale, tutta esteriore in quanto deve difender l' integrità del territorio musulmano e difendere la purezza della fede islamica (non definirla, chè ciò spetta all' intera comunità rappresentata dai suoi *ulema* o dotti in religione) non fu mai ufficialmente ceduta ai sultani di Costantinopoli. Tale cessione è una fiaba politica inventata o divulgata nell' ininteresse del sultano di Costantinopoli dall' armeno cristiano MOURADJEA D' OHSSON, *Tableau general de l' Empire Ottoman*, 1788.

(1) Questa religione aveva per dommi essenziali l' unità di Dio, il progresso della vita divina nell' uomo, l' immortalità dell' anima; erano esclusi i templi, i sacerdoti e gli idoli, ma si ammettevano alcuni riti e simboli tolti dal culto persiano del fuoco. Ecco alcuni precetti morali della religione di Akbar: « Ti eserciterai alla pietà e alla sapienza con fre-

che popolano la Cina (prov. Yunnan ecc.), ai 35 che popolano il resto dell'Asia, ai 7 e più dell'Europa danno un totale di oltre 204 milioni, numero che non solo non tende a diminuire, essendo i Musulmani tenacissimi di loro fede, ma ch'è in aumento, come dimostra l'attuale risveglio dell'attività islamitica specialmente in paesi di civiltà inferiore, il senso dell'unità religiosa di tutt'i Musulmani oltre le barriere politiche, e il tentato nuovo orientamento di cultura in Turchia, ultimo effetto del quale è stata la Costituzione (1908) che ha tolto l'assoluto potere del sultano.

7. Il libro sacro fondamentale dei Musulmani è il Corano, *al Qur-ân*, «recitazione» che contiene la legislazione religiosa, morale e sociale dell'islâm. Si compone di 114 capitoli o *sure*, ciascuna suddivisa in numero vario di *ayât* o versetti che rappresentano tutte le rivelazioni che Maometto avrebbe ricevuto da Dio per mezzo dell'angelo Gabriele, dalla prima avvenuta nel silenzio notturno del monte Hira, all'ultima avvenuta in Medina, nella quale riassume i precetti della nuova religione da lui fondata ed esorta i credenti a rimaner fedeli ai loro impegni. Il Corano è scritto in prosa rimata; come del resto erano in prosa rimata i brevi vaticinii degl'indovini arabi preislamici. La disposizione attuale dell'opera, definitivamente fissata sotto il califfato di Othman sul modello di redazioni anteriori, non risponde certo all'ordine cronologico, che tuttavia si può ristabilire, come ha fatto il Nöldeke, mediante alcuni criteri tratti in parte dallo stesso libro sacro. Tutte le sure infatti sotto il titolo (desunto dal soggetto più notevole menzionato nelle medesime: la vacca, la luna, Giuseppe, Abramo, ecc.) menzionano sempre il luogo dove furono pronunziate e così si dividono subito in meccane e medinesi, avendo le prime cronologicamente la precedenza su le seconde. Oltre questo criterio, il contenuto stesso di ogni sura e gli antichi commentari aiutano per una ulteriore sistemazione delle medesime. In questa maniera il Nöldeke ha diviso le sure meccane in tre periodi ciascuno dei quali segna una tappa verso l'aperta professione della nuova fede quale si rivelerà nelle sure medinesi. E vi si scorge Maometto che da principio non accenna a nessuna missione profetica, solo predicando l'unità Dio e la carità (1. periodo); poi quasi punto dagli scherni dei ricchi e scettici Coreisciti prende maggior coscienza della sua missione e come un profeta inviato da Dio parla delle pene che sono riservate ai miscredenti (2. periodo); e poichè l'effetto non ancora si aveva, insiste sempre di più sul carattere divino della sua missione e, su l'esempio dei profeti anteriori, fa rilevar quali pene Dio abbia riservato all'idolatria (3. periodo). Così tutto il periodo meccano è una giustificazione del suo atteggiamento e insieme una preparazione alle più aspre battaglie future.

quenti considerazioni su le conseguenze dei tuoi atti. Vivrai in buona intelligenza con i tuoi fratelli subordinando alla loro la tua volontà. Purificherai la tua anima con l'aspirazione verso la giustizia e l'unione con il Signore misericordiosissimo, di guisa che finchè l'anima risiederà nel corpo, si senta una con Dio e sospiri il momento in cui potrà raggiungerlo mediante la dissoluzione del corpo». Cfr. G. Bonet Maury, *La religion d'Akbar*, in «Revue de l'histoire des Religions», LI, (1905). p. 153 seg.

Il periodo medinese che segna l'inizio delle vittoriose affermazioni fino al finale trionfo della dottrina, ci mostra la figura di Maometto sotto una luce più viva e sotto un aspetto più personale. Egli non ha più bisogno di appellare ai profeti, non ha più il tono modesto e timido dei primi tempi, ma sicuro di sè e del suo ascendente sopra i contemporanei, parla con l'autorità resa più efficace dagli sperimentati successi e dalla persuasione che la sorte della riforma dipende ormai dall'energica fermezza del suo atteggiamento. A questa diversità medinese di contenuto risponde anche un diverso stile e maggior ampiezza di proporzioni. Le prime sure sono più brevi, più vibranti, più ritmiche, quelle medinesi molto più lunghe, meno liriche, inframmezzate di ricordi biblici diretti a giustificar la situazione di Maometto con quella dei profeti antichi; di discussioni e sentenze teologiche, rituali e morali che documentano la sua polemica con gli oppositori ebrei e cristiani;

di disposizioni legislative, precetti e schiarimenti destinati a servire di guida alla già fiorente comunità.

È chiaro che non si può pretender la coerenza in un libro composto, capitolo per capitolo, conforme alle varie circostanze della comunità islamitica; perciò gli esegeti arabi, nell'impossibilità di conciliare l'inconciliabile, hanno con più abilità dichiarato esister nel Corano alcuni versetti chiamati da essi « abroganti », i quali ne elidono altri detti perciò « abrogati », mentre esiste anche una terza categoria dalla quale non si può trarre una conclusione certa ed è detta dei versi « dubbi ».

Accanto al libro sacro sta il *Hadîth* o « tradizione » che – da principio orale, poi fissata nello scritto quando i rappresentanti della medesima diminuirono – contiene l'interpretazione autentica che i « compagni » del profeta davano ai casi nuovi o dubbi che si presentavano nella pratica della vita religiosa musulmana. Nel numero di questi « compagni » stanno tutti coloro, uomini o donne, che hanno avuto a che far con il profeta e la loro testimonianza verte quindi anche sui casi più particolari ed intimi della vita di Maometto. La garanzia di autenticità di questa tradizione è costituita dall'*Isnâd* « appoggio » o catena di testimonianze che pretende di essere l'elenco, cronologicamente disposto, di tutte le persone che hanno oralmente trasmesso detta tradizione, fino a colui che primo l'ha messa in iscritto. S'intende che più ci allontaniamo dalle fonti primitive e meno gli hadith sono genuini e attendibili, tanto che alcuni collettori, tra i quali spiccano Bokhari e Muslim, ne hanno, dall'enorme congerie, estratto un numero più limitato che godono di grande credito presso i Musulmani e sono dichiarati *sahîh* o autentici. Questi hadith sono utilissimi non solo per la risoluzione di molti casi della vita pratica nei quali la miglior norma per un Musulmano è di regolarsi conforme all'operato di Maometto, ma anche per gli esegeti del Corano che hanno, con essi, potuto illuminar alcuni passi e giudicar del valore di altri.

Dal punto di vista degli atti del profeta gli hadith possono esser divisi in tre gruppi secondo che riferiscono: 1. un atto del profeta; 2. le parole del profeta; 3. il silenzio del profeta, di fronte a una data circostanza. Essi non hanno il

medesimo carattere del Corano, perchè in questo è Dio che parla, mentre nel hadith è un uomo, sia pure « il più veridico degli uomini ». Ciò non toglie tuttavia che ad essi si porti il medesimo rispetto e che praticamente siano più diffusi del Corano, essendo più accessibili sia per la lingua che per il contenuto.

In alcuni mesi, specialmente nel Ramadan, se ne fa nelle moschee pubblica lettura, alla quale assiste un uditorio numeroso ed attento.

Tuttavia anche con le salde colonne del Corano e del hadith non ogni dubbio era sciolto, non ogni contraddizione del testo sacro con se stesso e con il hadith, eliminata, non ogni caso previsto. Si dovevano quindi naturalmente formar delle scuole giuridiche che nei casi soggetti a controversia interpretassero le fonti religiose con autorità e secondo un criterio riconosciuto legittimo nella comunità musulmana. Queste scuole in numero di quattro dette « ortodosse » e in arabo *madshab* « direzioni », si costituirono a tempo del califfato abbaside che dette molta importanza al lato religioso dell'islamismo e presero dai loro *imam* o fondatori i nomi di hanifita, malikita, shafiita, hanbalita.

Abu Hanifa di Kufa († 767). tenne conto più dello spirito che della lettera del codice religioso e si lasciò guidar dai criteri della ragione, giungendo così in molti casi a disposizioni legislative più liberali.

Malik, di Medina (715-796) continuatore della scuola medinese, fedelissima alla lettera della legge e alla rigida tradizione.

Al Shafii, di Siria (767-820) discepolo di Malik dà assai importanza alla tradizione ed è considerato come il creatore degli *usûl* scienza che fissa le regole per le quali dalle fonti religiose si traggono norme e teorie generali di diritto.

Hanbal, di Bagdad (780-855) accentua la tendenza rigorista di Malik, forse a causa dei violenti dissidi teologici che dilaniavano l'islâm a suo tempo minacciandone l'unità, e riesce a un rigorismo fanatico che servì ai fini del califfo imperante, ma rimase ristretto a una cerchia d'intolleranti.

S'intenderà facilmente che i criteri generali stabiliti dai fon-

datori dei quattro riti ortodossi, possano spesso non esser sufficienti a risolver quesiti nuovi, che non abbiano alcun addentellato nel Corano e nella tradizione. In questi casi supplisce ciò che i Musulmani chiamano *ijmâ* o consenso della comunità musulmana, rappresentata dai dottori viventi in una data epoca. Il *qiyas* è il ragionamento per analogia fatto dai dottori allo scopo di trarre norme per casi nuovi.

Per i casi attuali v'è il *mufti* legisperito che emette una decisione o sentenza *(fetva)* quando un fedele ne fa domanda. In Turchia il capo dei mufti governativi è lo *sheikh ul islâm,* di Costantinopoli, nominato dal Sultano, e la cui autorità si estende a tutto l'impero ottomano.

Le quattro scuole giuridiche suaccennate sono tutte egualmente legittime secondo la « confessione sunnita », la quale, nel campo della dogmatica, segue in maggioranza il sistema fissato dal dottissimo teologo Al Ashari di Bassora (873-935), il quale, convertitosi da un certo liberalismo all'ortodossia più rigorosa, ha dato origine anche a quella corrente che dal suo nome è detta appunto « ashaarismo » [1]. La confessione sunnita è quella a cui appartengono i Musulmani della Turchia europea ed asiatica, dell'Arabia, dell'Africa, della Russia, di Ceylan, della Cina, di parte dell'India, dell'Afganistan e dell'arcipelago malese.

8. Il fondamento della dottrina musulmana è bene espresso dalla sura 112. « Tu dirai: Allah è il Dio unico, il Dio a cui tutti si rivolgono. Egli non ha generato e non è stato generato: non ha alcuno eguale a lui ». Il domma dell'unità rigorosa di Dio con esclusione di Trinità e d'Incarnazione tacciate di politeismo (Cor. V, 76-77) costituisce il perno di tutta la dottrina islamitica. Per esso Maometto si oppose al politeismo arabo concentrato nella Kaaba e la semplicità del

[1] Accennandone per sommi capi il contenuto, esso importa la credenza nel Corano increato ed eterno, la risurrezione dei corpi, la visione fisica di Dio nella vita futura, la conservazione della dottrina sempre a quello stadio di sviluppo a cui era giunta nel IV sec. dell'Egira, dopo il quale non v'ha più evoluzione.

suo contenuto fu certo il primo coefficiente intellettuale della diffusione dell'islamismo. Allah nella predicazione di Maometto, in cui come si è accennato entrano elementi ebraici e cristiani, ha i medesimi attributi che Dio ha presso gli Ebrei ed i Cristiani, onnipotenza, onniscienza, giustizia, provvidenza creatrice e conservatrice. Allah comunica con gli uomini non direttamente ma solo per mezzo dei suoi inviati che possano essere investiti di missione speciale *(rasul)* o semplicemente profeti *(nabi)*. I maggiori inviati sono stati per il passato, Abramo, Mosè e Gesù, per il presente Maometto che è il messaggero per eccellenza *(rasul Allah)*. Allah stesso ha « inviato alle tribù un uomo scelto tra esse per toglierle dall'ignoranza e insegnar loro il libro della sapienza » nel quale si contiene la sua dottrina e la sua lègge, che l'uomo è tenuto a osservare.

Questo libro, increato, e scritto già su di una tavola da tutta l'eternità fu, come pretendono i Musulmani, rivelato a Maometto nell'epoca opportuna ed ha abrogato tutte le Scritture portate dagli altri profeti, incomplete e mal comprese da coloro che le detengono.

Tra Allah e l'uomo vi sono gli angeli, il cui capo è Gabriele, contrapposti ai diavoli capeggiati da Iblis che non volle adorar l'uomo e perciò fu maledetto. Sotto i diavoli sono i *ginn* degli antichi Arabi che Maometto dice formati di « fuoco sottile » (Cor. V, 27) puro e senza fumo (id. LV, 14). Questi *ginn* sono il più spesso malefici, per ingiunzione diabolica, ma alcuni si sono convertiti alla verità dopo aver sentito la lettura del Corano (id. LXXII, 1 e seg.).

9. Com'è semplice nel suo contenuto dottrinale, la religione di Maometto è semplice anche nella pratica. Le prescrizioni fondamentali sono cinque:

1. *La preghiera,* di cui il Corano inculca ad ogni passo la necessità e offre spesso l'esempio. Essa è di due specie: *a)* rituale o pubblica detta *salât* che si deve fare cinque volte nella giornata, preferibilmente in comune, perchè ha più valore. Questa preghiera ha per carattere la pura lode di Dio e la domanda di beni spirituali per servirlo con maggior pu-

rità; *b*) privata *du'a* che l'uomo dirige ad Allah nelle varie circostanze senza bisogno delle purificazioni rituali. Questa preghiera privata è degenerata in quell'eterne litanie di giaculatorie, recitate con apposite corone di novantanove grani, in cui si effonde e si perde la devozione musulmana. L'uso e la diffusione se ne deve sopratutto alle confraternite religiose. Intorno al modo di fare la preghiera pubblica v. più oltre il n. 13.

2. *Il digiuno*, istituito da Maometto sul modello di quello ebraico è il più adatto per un popolo che vive nella condizione dell'arabo che non può troppo scegliere la qualità e misurare la quantità dei cibi. Da principio ordinato per un sol giorno (cioè il decimo del primo mese lunare, *Ashura*) fu poi prescritto per il mese intero di *Ramadan* che è il nono dell'anno lunare, e comincia il giorno in cui avvenne la prima rivelazione del Corano (II, 181). Nell'ultima decade di questo mese avviene la fissazione del destino (*al kadr*) dell'universo fino all'anno seguente (Corano, XCVII, 4).

Il digiuno musulmano consiste nell'astenersi dal mangiare, bere, fumare, aver rapporti coniugali, dall'alba al tramonto compiuto. Nella notte ciascuno è libero di far ciò che vuole. L'obbligo ne grava dall'epoca della pubertà. Chi è in viaggio o malato deve rimettere a tempo opportuno i giorni omessi.

3. *La decima*. Il precetto dell'elemosina è uno di quelli su i quali Maometto ha più insistito, con nobili parole. Essa è duplice: la *zakat* « purificazione », che risponde più o meno al concetto della decima, fu stabilita in forma vaga e rudimentale da Maometto a Medina per scopi di beneficenza e per alimentare l'erario dello Stato: « le elemosine sono destinate agli indigenti, a quelli che le raccolgono, a quelli i cui cuori sono stati guadagnati all'islâm, al riscatto degli schiavi, ai debitori insolvibili, per la causa di Dio e per i viaggiatori. Questo è obbligatorio da parte di Allah: Egli è sapiente e savio ». Quest'imposta si paga in natura o in danaro. Vi sono obbligati proporzionalmente solo coloro che hanno una certa fortuna, a qualunque classe appartengano, commercianti, agricoltori o pastori ed è la base del sistema fiscale musulmano. Oltre quest'imposta obbligatoria v'è la *sadaqa* o elemosina volontaria che da principio si confuse con l'altra. Maometto

ha esaltato efficacemente il precetto della carità tanto più apprezzabile in un popolo che vive nelle condizioni dell'arabo ed ha promesso grandi premi da parte di Allah a coloro che la faranno.

4. *Il pellegrinaggio* (*haggi*). Ogni Musulsumano è tenuto a fare almeno una volta in vita sua il pellegrinaggio alla Mecca: « Compite il viaggio e la visita (dei luoghi santi). Se siete impediti perchè circondati da nemici, inviate qualche offerta... Il pellegrinaggio si farà nei mesi che conoscete (cioè shawwal, dhulkadah, dhul higgiah)...». [1] (Cor. II, 192, 193). L'uso del pellegrinaggio, come si è veduto, è anteislamitico e Maometto l'ha accettato sia perchè radicatissimo, sia perchè era un modo ottimo per mantener il prestigio su gli adepti alla nuova fede la quale veniva così a posseder una capitale religiosa, cemento prezioso di unità politica.

Ma all'osservanza di questa prescrizione, resa più ardua dalla grande espansione dell'islâm si può supplire o inviando altri o con elemosine. Chi compie il pellegrinaggio porta il titolo di *el-hagi* « il pellegrino ». Questi giunto ai limiti del territorio sacro, sul quale è proibito versar sangue anche di animali, indossa una veste speciale che consiste in due pezzi di stoffa nuova che circondano il busto lasciando scoperte le gambe, le braccia e la parte superiore del torace; si lascia crescere capelli e barba e procede a capo scoperto: questo stato è detto di *ihrâm* ossia di santità e consecrazione speciale. Entrato nella città santa, fa sette volte il giro della Kaaba, bacia la pietra nera che per l'islâm è sacra al ricordo di Abramo [2] e beve l'acqua del pozzo Zemzem, la cui acqua miracolosamente suscitata calmò la sete d'Ismaele nel deserto. Poi va sul monte Arafat a pregare e ascoltar sermoni,

---

[1] Questi mesi sono il 10, 11, 12, dell'anno musulmano. Ma la loro epoca non è fissa, poichè essendo l'anno musulmano lunare e contando 354 o 355 giorni, avviene che nel giro di 33 anni i tre mesi suddetti cadano in tutte le stagioni.

[2] Quivi il patriarca ebreo avrebbe legato il suo cammello e avrebbe giaciuto con Sara.

e scende a sera nel piano di Mozdalifa dove si munisce di sette pietre da gittar una dopo l'altra nella valle di Mina, nel punto dove il demonio tentò Abramo. In detta valle inoltre, come ai tempi dell'idolatria, si fa un grande sacrifizio, che trasforma il luogo in un macello. Chiude il pellegrinaggio un'ultima visita alla Kaaba, dopo la quale *el hagi* può desacrarsi e tornare con le sue antiche vesti, e raso, alla vita comune. Ogni buon pellegrino però non manca di fare una visita a Medina dov'è la tomba del profeta e di sua figlia Fatima. Poi i devoti si mettonc finalmente su la via del ritorno con il titolo che consacra la loro pietà.

La guerra santa (*gihâd*). L'islamismo è nato con le armi in pugno e con esse si è sopratutto affermato nel suo luogo di origine. Nessuna meraviglia quindi che Maometto abbia presentato la guerra fatta in nome di Allah e per la diffusione della fede musulmana come obbligo grandemente meritorio. Chi muore, in armi, per la propaganda dell'Islâm, è un martire a cui si spalanca subito il paradiso. Naturalmente questa prescrizione che, intesa rigidamente, avrebbe portato l'islâm a una guerra di sterminio, fu abilmente mitigata da Maometto e dai successori che sovente scesero ad opportuni accomodamenti con i popoli vinti e il più delle volte si contentarono del pagamento del tributo e di una affermazione di predominio politico. Del resto contro i « detentori di Scritture » cioè Ebrei e Cristiani, Maometto stesso è stato più moderato imponendo di far loro la guerra solo finchè paghino il tributo e siano umiliati (Corano IX, 29). La guerra santa deve esser preceduta da un'intimazione di abbracciar la fede musulmana, ammette ogni sorta di saccheggio e distribuisce il bottino per quattro quinti ai combattenti e per un quinto al tesoro pubblico. Quanto ai beni immobili, se i vinti hanno capitolato, devono pagar l'imposta fondiaria (*kharagi*) e il testatico (*gizya*) triplo della decima pagata da un Musulmano; se non v'è stata capitolazione, allora o i vinti sono fuggiti e il vincitore dispone del suolo a favore di un Musulmano che deve pagar la decima ordinaria; o sono rimasti e allora si considerano come semplici usufruttuari del terreno pagando due o più volte la decima. Queste severe misure avevano per scopo

di costringere i vinti ad abbracciar l'islamismo che li avrebbe *ipso facto* liberati dalla gravezza delle imposte.

10. La scissione dell'islamismo in varie sètte, di cui le due principali sono la sunnita (abbracciante la grandissima maggioranza dei musulmani) e la sciita, ha la sua radice nell'uccisione del terzo califfo, Othman († 656), e nelle successive lotte determinate dalla questione a chi dovesse spettare il califfato, ossia la sovranità del mondo musulmano. La lotta aperta scoppiò irreparabile quando, ucciso da un fanatico il quarto califfo Ali, si sedette sul trono il coreiscita meccano Moawiya, mentre i figli di Ali, che rappresentavano attraverso Fatima la discendenza diretta del profeta, furono esclusi dalla successione. La causa legittimista fu subito abbracciata dalla Persia, sia perchè era un mezzo per opporsi al prepotente califfato di Damasco, sia perchè l'idea del califfato ereditario era più conforme a quella tradizionale che i Persiani, già sudditi del gran re, avevano del potere regio e dell'investitura divina che la famiglia reale riceve direttamente dall'alto. Ne derivò pertanto che la persona di Ali assurse a un grado pari a quello di Maometto e che il tragico fato dei suoi figli divenne agli occhi dei Persiani l'espressione di quello nazionale. Intanto l'oppressione ommiade contro ogni tentativo separatista della Persia era oculatissima e quindi i partigiani degli Alidi dovettero per lungo tempo tenersi nascosti, riscaldando il loro spirito con aspettazioni apocalittiche di un Alide venturo che avrebbe restaurato la giustizia e il paese. Questo fermento degli animi giovò a preparar la caduta degli Ommiadi in favore del califfato abbaside che almeno vantava la discendenza da uno zio del profeta. Ma nemmeno questo contentò i legittimisti puri e l'opposizione continuò frazionata in vari gruppi: tra cui ricordiamo gli *Zaiditi* seguaci di un tal Zaid (740), un Alide che riuscì a ribellarsi e i cui seguaci fondarono piccoli gruppi dinastici indipendenti (ne esistono ancor oggi nel Iemen); gli *Imamiya* detti anche Duodecimani, perchè contavano dodici successori legittimi dopo Maometto a cominciar da Ali.

Lo shiismo si localizzò alla fine nelle province che for-

mano l'attuale regno di Persia dove è divenuto religione di Stato con i Safawidi nel 1491, e di lì si è diffuso verso Oriente, specialmente nell'India. Lo shiismo ammette solo i hadîth trasmessi da Ali o da membri della sua famiglia; ritiene illegittimi i primi tre califfi; sostiene che il califfato sia di diritto divino e che esso non possa aversi se non nei discendenti di Ali; crede che l'ultimo imam o califfo di questa discendenza (il duodecimo secondo i duodecimani) sia misteriosamente scomparso e rimanga occulto fino ad un'epoca indeterminata, nella quale riapparirà sulla terra; differisce in qualche questione dogmatica dalla teologia sunnita; è molto più accessibile, dato il carattere dei Persiani, ad infiltrazioni scettiche e razionaliste, e copre con un amabile sorriso di tolleranza mistica l'incredulità più profonda.

I *Kharigiti.* Accanto all'opposizione shiita che doveva assumere proporzioni dottrinali così vaste, ramificazioni così varie, significato politico così reciso, sta un altro genere di opposizione che parte da quel gruppo di adepti che rinnegava ad un tempo il califfato di Ali e quello di Moáuia, considerava come infedeli i partigiani dell'uno o dell'altro, e non ammetteva se non il califfato elettivo. Più tardi alcune differenze dogmatiche si unirono a questo dissenso politico da Sunniti e Sciiti. Moderna propaggine dei Kharigiti sono gl'*Ibaditi* viventi in alcune parti della Tripolitania occidentale, dell'Algeria, dell'isola di Gerba, nell'Oman, nello Zanzibar.

I *Mutaziliti.* In origine, come indica anche il loro nome significante «i neutri», furono coloro che tennero una opinione intermedia nelle grandi contese del I sec. eg. (VII Cr.) intorno al califfato fra ortodossi e kharigiti, non parteggiando nè per gli uni nè per gli altri. Nel sec. VIII si trasformarono in una scuola teologica che per prima, in seno all'islamismo, ammise la legittimità d'interpretare il dogma mediante ragionamenti filosofici, mentre allora ciò era ancora negato dall'ortodossia sunnita. I Mutaziliti, al contrario dei Sunniti, negano che in Dio esistano attributi eterni (vita, scienza, onnipotenza, volontà, udito, vista, parola) perchè allora sarebbero anch'essi divinità e l'unità assoluta di Dio ne resterebbe scossa. Ancora, se la parola di Dio non può essere eterna, non può essere esistente ab eterno nemmeno il Corano. I Mutaziliti negano la predeterminazione delle azioni umane in nome dell'equità *(àdl)* di Dio, e quindi la predestinazione. Queste teorie che sono soltanto una interpretazione filosofica particolare del domma, hanno, certo, potuto spianar la via a una specie di libero pensiero, ma tale corrente è estranea al primitivo svolgersi della dottrina. La quale dopo un periodo di favore sotto Mamun, sesto califfo abbaside, fu perseguitata dai successori.

Gli *Ikhwân as-Safâ* «compagni fidi» più spesso detti i «fratelli puri» o «sinceri» rappresentano l'infiltrazione delle dottrine neoplatoniche nella dogmatica islamica. Nelle loro dottrine si ritrova il concetto plotiniano dell'anima universale, di cui le anime umane sono un'incarnazione. In essa queste debbono ricongiungersi come una goccia nell'oceano all'infuori di ogni vita avvenire con le relative speranze, di ogni idea di creazione o distruzione dell'universo. I trattati eclettici dove son consegnate queste idee sono in numero di 51. La scuola è nata verso la fine del secolo X.

Gli *Ismailiti* sono una ramificazione importante dello shiismo e si riannodano al nome di Ismaîl ibn Giafar, pronipote di Husain, secondo figlio di Alì. Ma dette loro un assetto religioso filosofico Abdallah ibn Maimun. Questi, imbevuto di dottrine neoplatoniche, ritiene che Dio sia unico, incomprensibile, inesprimibile e quindi inaccessibile agli uomini. Egli però ha concesso ad intervalli agli uomini una manifestazione e quasi un'ipostasi divina di sè nella persona di sette illustri *natiq* o «favellatori» che sono Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto e Muhammad figlio d'Ismaîl, che deve ancora apparire.

Ma i natiq stessi, figure quasi trascendenti, hanno avuto accanto dei banditori del loro verbo detti *sâmit* o «silenziosi» perchè nulla dovevano aggiunger di proprio alla persona del maestro. E questi sâmit sono stati rispettivamente Set, Sem, Ismaele, Aronne, Pietro, Alì e Abdallah ibn Maimun. Affinchè poi tra una missione e l'altra rimanesse vivo il fermento della parola rivelata agli uomini, altri maestri si son succeduti in numero di sette tra un natiq (accompagnato

dal suo sâmit) e l'altro. Così san Giovanni Battista è stato il settimo maestro intermedio tra i due natiq Mosè e Gesù e Ismaîl è il settimo maestro intermedio tra Maometto e Muhammad. Questo sistema era diretto a far insorgere le popolazioni contro la dinastia abbaside, perchè Maimun dava come prossima la venuta del settimo ed ultimo inviato, che in quel momento si teneva nascosto, ma che avrebbe migliorato le condizioni del popolo conforme alle visioni del messianismo ebraico a cui la dottrina si riporta su questo punto. Maimun, nell' attesa, era il suo rappresentante. L' iniziazione alla setta importava nove gradi, nell' ultimo dei quali si dava di tutte le dottrine un' interpretazione simbolica per cui il *mahdi*, il futuro liberatore diveniva la Verità che si propaga tra gli uomini, l' Uno inesprimibile si scioglieva in un panteismo materialistico e l' anima si confondeva, come nei Neoplatonici, con il principio delle cose.

I *Carmati*. Il movimento dei Carmati è un derivato dell' aspetto religioso-politico dell' ismailismo. Ne fu iniziatore un tal Hamdam Qarmat «lo sciancato» un contadino di Siria cui la palingenesi prossima, a tinta comunistica, predicata dagl' Ismailiti aveva scaldato la testa persuadendolo a farsi missionario della nuova aspettazione. I suoi adepti si diedero a scorrazzare per la Siria e l' Iraq, fin nell' Arabia meridionale spargendo dovunque il terrore in odio agli Abbasidi, e impadronendosi perfino della Mecca da cui asportarono la pietra nera che fu riconsegnata solo venti anni più tardi.

I *Drusi*. Della medesima corrente ismailitica sono una diramazione secondaria i Drusi attualmente accantonati in alcune località del Libano e che debbono il loro nome a Muhammad ibn Ismaîl Al-Darazi. Costui verso il principio del sec. XI riuscì a persuadere Hakim (996-1021), sesto califfo fatimita d' Egitto di esser egli il *mahdi* promesso in cui s' incarnava lo spirito della divinità. E quando costui scomparve in maniera misteriosa, i suoi seguaci reclutati per l' appunto tra le popolazioni del Libano e stretti intorno ad Al-Darazi lo considerarono « solo, unico eterno e senza uguali », com' è detto nella formula, giurata, d' iniziazione alla setta. Nelle

dottrine dei Drusi si trovano elementi del vecchio paganesimo ed anche cristiani, mentre ne sono assenti molti elementi musulmani. Sono ora ridotti in piccolo numero nelle montagne del Libano meridionale e nell' Hauran, in lotta accanita con i cristiani Maroniti e con i Nosairi.

I *Nosairi*. Sono questi la popolazione che più ha conservato, chiusa nelle sue montagne della costa settentrionale di Siria, l' antico paganesimo della regione mescolato di elementi cristiani e anche musulmani. Venerano la triade Maometto, Alì e Salma, ma sotto questa denominazione islamitica si cela la triade naturistica siro-fenicia: il Sole, il Cielo e la Luna. Il loro contatto con gl' Ismailiti (sec. XII) è dimostrato dalla credenza che vige pur tra loro della divinità che si manifesta per mezzo di un profeta (*Asas*). Hanno i loro libri sacri, tra cui più importante il Kitâb al-Magimû, hanno i loro misteri, credono alla metempsicosi concepita sotto la forma gnostica dell' ascensione ai sette cieli, numero fatidico per loro, che anche il Tempo dividono in sette cicli. Il Dussaud che li ha studiati più a fondo ritiene siano i Nazareni di Plinio (*H. N.*, V, 19) restati nel loro paganesimo, mentre il p. Lammens ritiene che siano cristiani che abbandonarono poi la loro religione. Ad ogni modo la nostra cognizione di questa gente è ancora assai imperfetta.

Gli *Hasshashin* appartengono ad una setta che prende il nome dall' *hashish*, sostanza inebriante di cui fanno uso i suoi adepti. Le cronache medievali narrano paurosamente di questi terribili assassini e del loro capo, il Vecchio della Montagna. Essi, che sono un' altra propaggine dell' ismailismo, furono fondati nel sec. XI da Hasan ibn Sabah, e, stretti in società che aveva per sede il castello di Alamut detto il «nido dell' aquila», irradiarono all' intorno con le loro scorrerie, finchè non furono dispersi dai Mongoli di Hulagu. Anch' essi aspettavano il *mahdi* occulto e s' iniziavano per nove gradi alla setta: anzi intorno a questa iniziazione le cronache ci hanno lasciato notizie meravigliose di un sopore in cui venivano immersi gli adepti dopo la bevanda e durante il quale venivano trasportati in giardini magnifici, veri «paradisi di Maometto» e quivi destati perchè ne godessero e fos-

sero così confortati in vista del premio prelibato, a rimaner saldi nella loro devozione alla società.

Tutte queste sètte sono conseguenza oltrechè dello spirito orientale sempre disposto a questi furori di misticismo guerresco, anche del malessere politico ed economico cagionato, senza interruzione, dai vari governi che si succedettero nel paese.

Il *Mahdismo*. Al duplice sentimento ora accennato, si devono ascrivere le insurrezioni periodiche conosciute sotto il nome di mahdismo. Per gl' *Ibaditi*, ramo dei Kharigiti, v. qui sopra p. 242. I *Vahhabiti*, sono Sunniti intransigenti, seguaci della scuola hanbalita, che vogliono ridurre l'islamismo alla sua primitiva purezza, estirpandone le tarde infiltrazioni del culto dei santi e della venerazione dei sepolcri. Essi furono suscitati da Abd el Wahab del Neged, nella seconda metà del sec. XVIII; misero a ferro e fuoco l' Arabia, tolsero la Mecca e Medina ai Sunniti e Kerbela agli Shiiti distruggendo i mausolei. Furono a gran pena ricacciati nell' interno d' Arabia dalle milizie egiziane.

Non va dimenticato infine quel recente movimento provocato da Muhammad Ahmed che portò alla costituzione di uno stato musulmano indipendente nella Nubia e constrinse l'Inghilterra ad una repressione armata (1880), nè le scaramucce periodiche del *mahdi* Mullah che turbano la pace della Somalia e delle regioni confinanti.

11. Il *Sufismo*. Maometto fu uomo di azione che il suo brivido religioso tradusse in operosità ardente e consegnò nel Corano con accenti di efficace energia. Tuttavia il misticismo che aveva presieduto allo svolgersi della sua vocazione profetica e ch' era favorito dall' escatologia della religione islamitica non poteva tardare a svilupparsi in mezzo all' Oriente « fucina di religioni » quando l' assetto dato alla comunità dopo il periodo guerriero, ebbe permesso lo svolgersi di questa forma della religiosità. La salvezza eterna, quando non era dato conquistarla con sangue versato sul campo, nella guerra santa, si poteva ben conseguire con le opere della pietà praticate in misura più larga della legale, e con

la meditazione profonda di Allah e dei suoi attributi. Sorgono così i devoti i quali organizzano la loro vita alla luce della mistica e vestono un saio di lana (*suf*) che attesti a se stessi e agli altri il loro distacco dal mondo. Da principio questi religiosi musulmani presero il nome di asceti (*zahid*) di servi (di Dio) (*abid*). Più tardi dall' abito che li distingueva furono detti *Sufi* e si diffusero dovunque, specialmente in Persia, dove il senso triste della decadenza nazionale portò molti ad abbracciar un più austero ideale di vita. Certo quivi il sufismo si sviluppò assai, e conforme alla psicologia della razza attese a raggiunger la conoscenza di Dio attraverso le contemplazioni dell' ascesi mistica. Gli iniziati facevano un ritiro di purificazione sotto la guida di un direttore che doveva sperimentar là loro « forza spirituale », addestrarli ai combattimenti dello spirito e alla conoscenza di tutte quelle tappe o stazioni dell' unione divina attraverso le quali l' anima, morta al mondo, diviene strumento passivo nelle mani del suo Signore. Poi taluni passavano per quattro gradi nei quali si liberavano sempre più dai legami dommatici e rituali della religione positiva fino a giungere nell' ultimo ad un' identificazione completa con l' Essere supremo che distrugge tra i due ogni distinzione di « mio » e di « tuo » ed è un vero annientamento (*fana*) nel mare universale.

Il concetto poi che i Sufi persiani, di tendenze più spinte, si facevano di quest' Essere che tutto pervade e tutto assomma in sè, era tale che distruggeva la libertà dell'individuo, negava quasi l' esistenza delle cose create, perchè le considerava solo un pallido riflesso dell' Essere universale e cancellava nella grande Unità ogni distinzione tra bene e male, volgendo a valore simbolico-mistico le dottrine di tutte le religioni positive. Al-Gazali è il rappresentante più illustre della teologia mistica temperata (conciliantesi con la perfetta ortodossia).

Il *Babismo*. Durante tutto il secolo XIX, l' islamismo persiano ha avuto una nuova e particolare fioritura mistica. Innanzi tutto lo sceicco Ahmed el Ahsai († 1826) risuscitando la teoria così feconda su terra persiana dell' imâm nascosto ma pronto a venir in aiuto de' suoi fedeli, sosteneva

che bisognava vi fosse sempre un discepolo perfetto, capace di entrar in comunione con lui e procacciare così la manifestazione dell' imâm nel mondo aspettante. Poco appresso un tal Mirza Ali Mohammed (1820-1850) ben penetrato di questa dottrina si dette il soprannome di *Bab* ossia « la porta » che conduce all' imâm nascosto, e suscitò un moto religioso-politico da cui il governo credette premunirsi fucilando il capo e perseguitando i seguaci. Le sue dottrine son consegnate in un libro sacro detto Beyan e tendono a sollevare, in senso religioso, il decadente islamismo persiano. La loro sostanza si riannoda al misticismo persiano (v. sopra) con tendenza a liberare l' islâm dalle scorie di una tradizione vincolatrice. Dio è eterno, immutabile, inconoscibile. Di contro a lui sta la creatura ch' è in qualche modo una sua parte per esserne emanata e che può aver il bene di conoscerlo mediante le manifestazioni dei profeti, di cui il Bab è l' ultimo e il più perfetto, senza che per questo sia esaurita la cognizione di lui. La quale andrà sempre progredendo fino al giorno del giudizio finale in cui la creatura ritornando in lui ne avrà la conoscenza perfetta. Il formalismo rituale è messo in seconda linea; nondimeno si dà un' importanza un po' cabalistica ai numeri 1 e 19 (le lettere della formola *Bismillâh)* [1] e a talune specie di amuleti.

Il *Bahaismo*. Nè bastava ancora, chè un adepto del babismo, tal Baha Ullah († 1892), rifugiato su territorio turco per l' ostilità del governo persiano, annunziava le sue Rivelazioni dai titoli altisonanti, come Le parole di Paradiso, Le liete novelle ecc. Baha Ullah si dà come la manifestazione preannunziata dal Bab, e bandisce un insegnamento a base tutta pratica e morale. Predica la giustizia sociale da esplicarsi per mezzo di « Case di Giustizia » che debbono fondarsi in ogni nazione per giudicar delle controversie interne, mentre una « Casa Universale di Giustizia » dovrebbe

---

[1] *Bismillâhi 'rrahmani' rrahim* « in nome di Allah clemente e misericordioso » è la formola con la quale il Musulmano inizia ogni sua azione e che apre tutte le sure del Corano, meno la IX.

provvedere alle controversie tra nazioni diverse onde evitare la guerra e far sì che gli uomini tutti di ogni colore vivano come fratelli uniti nell' amore di Dio. Dopo la sua morte Abdul Baha suo figliuolo ha preso le redini del movimento, che conta numerosi seguaci in Persia e molti anche negli Stati Uniti.

12. Il movimento mistico e il bisogno di rialzar nella gran massa dei fedeli l' ardore religioso, scosso e avvilito dal lungo protrarsi delle contese religiose volte a far prevalere l' una o l' altra interpretazione intellettualistica del Corano, fece nascere quelle forme di associazione che sono state chiamate le confraternite religiose. Gli aggregati si univano per meditare piamente il libro sacro e praticar quei mezzi che meglio conducono alla perfezione e quindi alla salute eterna. Questi mezzi si riducono alla ripetizione frequente di una breve formola giaculatoria o di preghiera *(dhikr)* detta nei momenti e nelle forme stabilite dalle regole e che mentre ricorda all' aggregato la divinità, gli dà anche la coscienza di appartenere alla grande società dei suoi confratelli che in quel momento compiono il medesimo atto.

Queste confraternite nacquero in gran parte nei secoli XII e XIII, ma se ne formano continuamente di nuove. Ciascuna ha i suoi istituti, le sue vesti, i suoi distintivi, il fondatore che considera come santo e la cui genealogia, apocrifa, è fatta risalire ad uno dei califfi ortodossi e per essi a Maometto e ad Allah. Le più note confraternite sono quelle di *Qadiriya*, fondata da Sidi-Abd-el-Qader el Gilani presso Bagdad (sec. XI), che parte da una visione pessimistica della vita per giungere, attraverso la preghiera e la carità, fino all' annientamento dell' individuo nell' essenza divina; dei *Rifaiya* derivata dalla precedente per opera di Sidi-Ahmed-er-Rifai (sec. XII) nativo di Umm Obeidah (Irak Arabi), che volge a pratica isterica il misticismo qadiriano e presta un culto quasi divino al fondatore; dei *Shadeliya* sorta dal medesimo tronco principale nel secolo XIII per opera di Abu Hasan Ali esh Shadeli che da Tunisi prima, dal Cairo poi, propagò la sua dottrina in Egitto, Algeria e Marocco; dei *Maulawiya* fondata da Gelal ed Din

Maulawa (sec. XIII) la quale da Konieh va portando in giro per la Turchia, ov'è cara agli occhi del sultano, lo spettacolo delle sue frenetiche danze sacre; dei *Bektashiya* fondata nel sec. XIII da hagi-Bektash, di spirito militare, la cui potenza declinò con quella dei giannizzeri. Il suo contenuto è punto mistico, limitandosi le prescrizioni alla beneficenza e al rispetto altrui, e molto eclettico, giacchè non ha difficoltà ad aprire le file dell'associazione anche ai cristiani, tolleranza che si spiega considerando che la regola della confraternita fu redatta non dal fondatore ma da un adepto, cristiano di Persia convertito all'islamismo. I Bektashi prosperano specialmente in Albania.

Nel Marocco queste confraternite hanno preso uno sviluppo notevole, perchè ivi, dato il frazionamento politico e la poca coesione nazionale del paese, la confraternita rappresenta la forma di associazione più adatta a tutelare i vari interessi politico-religiosi del popolo. Tra le congregazioni marocchine più potenti è quella degli *Aissauya* fondata da Si Muhammad ben-Aissa (sec. XVI), i cui adepti praticano, in momenti di esaltazione religiosa, quelle danze frenetiche che finiscono col delirio e con atti di parossismo ributtante come masticar vetro, mangiar rospi e serpenti, senza dir degli altri fenomeni psichici propri dell'estasi [1]. In vista appunto del vario genere dei loro esercizi i dervisci si dividono in giranti, urlanti, danzanti, ecc.

Altra confraternita importante è quella dei *Senussiya* sorta dopo il 1840 per opporsi all'infiltrazione europea nell'Africa del nord, guidata dai Francesi e per reagir contro la tendenza conciliatrice della confraternita de Tigianiya fondata da Muhammad Tigiani. Il fondatore Sheik Senussi, nato nei pressi di Mostaganem (Algeria) nel 1791, dopo aver compiti i suoi studi a Fez mosse predicando attraverso la Tripolitania, fino al Cairo e alla Mecca finendo poi con lo stabilirsi nell'oasi di Giarabub al confine orientale della Tripolitania. Di qui la sua predicazione si diramò per il Sudan, il Fezzan e la Tripolitania tutta. Dal 1885 la sede principale dei Senussi è a Cufra.

[1] Edmondo de Amicis in *Marocco* ha fatto una descrizione viva e colorita di una processione di Aissauya da lui veduta a Tangeri.

Alle confraternite religiose è strettamente legato *il culto dei santi*, che pur essendo una degenerazione della pura religione coranica, doveva naturalmente sorgere in paesi dove l'antico paganesimo aveva radici così salde. Tutti i fondatori di confraternite e i grandi mistici, come Sidi Abu Madian, arabo di Spagna (sec. XII) e le loro tombe sono meta di pellegrinaggi e teatro di estasi e di miracoli dovuti alla loro onnipotente intercessione. Alle tombe sono annessi sovente dei santuari detti *qubba* se chiusi e *maqam* o *hauita* se aperti, nei quali si entra a pregare e domandar grazie. Questo culto può esser prestato anche a persone viventi dette *murâbit* che menano un genere particolare di vita e la cui vocazione alla santità è stata determinata da motivi spesso strani e animistici, come idiotismo, varie forme di pazzia, apostasia da altre religioni.

Questi santi, creazione meschina del fanatismo e a cui viene prestata una venerazione soltanto locale, sono ascoltati con grande rispetto.

13. Per sè ogni luogo legalmente puro è adatto alla preghiera rituale: tuttavia l'islâm ha saputo dar vita a una creazione architettonica originale che servisse come luogo speciale del culto. Questa creazione è la moschea (da *mesgid* luogo « dove ci s'inginocchia », v. sopra pag. 204) derivata dalla disposizione della casa araba, specialmente di Maometto dove accorrevano i primi Musulmani a compiere i loro doveri religiosi. Essa infatti consta di un portico e di un santuario, come la casa araba constava di una corte aperta e di stanzucce o capanne annesse ad uso di abitazione; e le moschee più vetuste, per es. quella di Ibn Tulun al Cairo non hanno nemmeno il santuario.

Gli elementi decorativi delle moschee sono stati tolti all'architettura dei paesi vinti e la loro ornamentazione si svolge unicamente negli « arabeschi » e nella decorazione vegetale, data la proibizione di riprodurre la figura umana o animale attribuita dalla tradizione allo stesso profeta.

La moschea nell'interno importa essenzialmente il *mihrab* o nicchia che indica la *kiblah,* ossia la direzione della Mecca [1], verso cui ogni fedele si deve rivolgere per pregare, secondo la prescrizione del Corano (II, 139). Le moschee sono pertanto orientate verso la Mecca. Non manca mai il minareto, altissima guglia donde i fedeli sono invitati alla preghiera rituale.

Nell'islâm non esiste sacerdozio: v'è soltanto l'*imâm* o dirigente la preghiera pubblica in comune; esso non veste un costume speciale. Qualunque musulmano pubere può essere imâm, purchè sia persona proba e conoscitrice del rituale della preghiera canonica.

Il calendario musulmano è lunare. Le festività cominciano tutte di notte, perchè per i Musulmani, come per gli Ebrei il giorno, comincia al calar del sole. Le feste principali sono sette: 1. il decimo giorno del primo mese musulmano; 2. la nascita del profeta; 3. l'ascensione; 4. il diploma in cui Dio fissa le azioni degli uomini per l'anno successivo; 5. il destino; 6. e 7. le notti che precedono il grande ed il piccolo Bayram. Il piccolo Bayram è la festa che si fa quando finisce il digiuno di Ramadan, il grande Bayram è in occasione della solennità dei sacrifici che si celebra durante il pellegrinaggio alla Mecca e che ciascuno fa in sua casa in unione di spirito con i pellegrini.

Il giorno festivo (ma non sacro) di ogni settimana è il venerdì nel quale a mezzogiorno ha luogo la preghiera in comune nella moschea principale della località; preghiera preceduta da un breve discorso *(khutbah)* fatto da un predicatore *(khatib)*, montato su una specie di pulpito *(minbar)*.

Le prescrizioni rituali furono da Maometto istituite a Medina ad imitazione degli Ebrei che egli sperava di convertire e per la necessità di sostituir qualche cosa al paganesimo che voleva abbattere. La preghiera è l'atto fondamentale del

(1) In quelle moschee che sono un adattamento di antiche chiese cristiane, p. es. Santa Sofia, può avvenire che il *mihrab* si trovi fuori dell'asse dell'edificio, rispetto al quale la posizione dei fedeli oranti viene quindi ad essere obliqua.

culto e si deve far cinque volte nella giornata secondo il numero fissato a tempo di Omar. Prima di farla bisogna mettersi in stato di purità rituale e ciò si fa mediante abluzioni di acqua pura e, mancando questa, con fregagioni di sabbia. Indi dopo di esser stato un poco in piedi, in posizione di raccoglimento con le braccia lungo ai fianchi, il fedele porta le mani ai due lati del volto e recita il *tekbir* o lode alla grandezza di Dio. « Allah è il più grande, Allah è il più grande, non v'è altro Dio che Allah. Allah è il più grande, Allah è il più grande, gloria ad Allah ». Posa allora la mano destra su la sinistra allacciate davanti al corpo e recita alcuni versetti del Corano, specialmente la prima sura detta *Fatiha.* Poi si curva fino a poggiar le mani su le ginocchia tenendo aperte le dita e dice: « Gloria ad Allah altissimo: Allah ascolta quei che lodano: lode ad Allah ». Si drizza, si prostra con la fronte a terra recitando « Gloria a Dio... »; si rialza assidendosi su i talloni con le braccia lungo i femori e recita un altro *tekbir.* Si prostra un'altra volta recitando di nuovo « Gloria a Dio... »; si solleva e recita un terzo *tekbir* in posizione accovacciata. Dice da ultimo la professione di fede: « Non v'è altro Dio che Allah e Maometto è il profeta di Allah ». Poi prima di rialzarsi volge il capo a destra e a sinistra per salutare i due angeli custodi che sono ai suoi fianchi e dice: « La salute sia su te e la misericordia di Dio ». Tutto quest'insieme un po' ginnastico di movimenti costituisce un *rik'ah* dei quali un numero vario è richiesto nelle varie ore canoniche della preghiera: così 1. all'alba *(fagir)* due *rik'ah*; 2. a mezzodì *(zuhr)* quattro; 3. tra mezzodì e tramonto *('asr)* quattro; 4. al tramonto *(maghreb)* tre; 5. a notte buia *('asha)* quattro.

L'orientazione secondo la prescrizione stessa del profeta (che però da principio aveva fissato Gerusalemme) deve essere quella della Mecca, ma se il luogo o l'ignoranza impediscono di trovarla, la validità della preghiera non ne rimane infirmata. Se il suolo non è puro, è necessario un tappeto sul quale il fedele, toltisi i sandali, fa la orazione cercando che almeno il pollice del piede destro non si muova mai dalla posizione che aveva a principio dell'orazione. V'è, intorno al Musulmano che prega, come un limite sacro che non è lecito

oltrepassare e ch'è segnato da un oggetto qualunque *(sotra)* che potrebbe essere costituito anche dai sandali.

Non è necessario fare in comune la preghiera, salvo quella del venerdì, ma essa vale venticinque volte di più e quindi è sempre consigliabile farla insieme. In questo caso si fanno i vari movimenti del *rik'ah* seguendo quello che dirige la preghiera..

14. Maometto precisa di molto la sorte assai vaga che gli antichi Arabi attribuivano all'anima dell'uomo dopo la morte e sembra aver tolto alle solite fonti ebraiche e cristiane l'insegnamento che afferma con tanta asseveranza. Egli è persuasissimo della resurrezione finale *(kiyama)* e se la raffigura con termini che ricordano Ezechiele (Cor. II, 262). Tra la morte e la resurrezione corre però un periodo sulla cui condizione Maometto stesso, che non ci vedeva chiaro, se la cava così: « Dio riceve le anime al momento della morte ». Durante questo periodo il defunto sarà interrogato nella sua tomba da Munkar e Nakir (Cor. L, 16) due angeli assisi uno alla destra e l'altro alla sinistra. Sembra del resto che i Musulmani, come gli antichi Arabi ammettano in qualche maniera una prosecuzione della vita dell'uomo nella tomba, per cui, secondo il volere di Dio, possono sentir dolore o diletto.

Quando passerà l'ultima ora del mondo, gli uomini saranno dispersi come farfalle e le montagne voleranno come fiocchi di lana (Cor. CI, 3, 4). Dio allora giudicherà gli uomini mediante una grande bilancia che farà giusto peso delle loro azioni (id. XXI, 48). Se l'esito è favorevole, il buon Musulmano potrà passare sul ponte di Sirath steso su l'abisso ed entrerà nel paradiso concepito come un giardino, pieno di delizie per i sensi e per lo spirito, che si trova alla destra di Allah; se si tratta di un infedele o di un cattivo Musulmano, questi precipitano dall'alto del ponte nell'abisso dell'inferno, l'infedele per sempre, il Musulmano per un periodo limitato di tempo. L'inferno è concepito (id. LXXXIX, 24) come qualcosa di mobile che verrà fatto avanzare da Dio il giorno del giudizio universale. Esso però è stato poi concepito dal Corano medesimo (XV, 44) in una forma più statica, a sette

cerchi e con sette porte. La suesposta concezione dell'inferno è ritenuta come realmente vera dall'islamismo ortodosso, per quanto le scuole teologiche più evolute abbiano cercato intenderla in senso metafisico.

Nel Corano (VII, 44) poi si parla di un posto elevato *(el-araf)* tra il paradiso e l'inferno su cui staranno alcune persone, che di là si rivolgeranno agli eletti e ai dannati. Taluni hanno voluto vedervi il purgatorio, altri una specie di limbo per i mentecatti e i bambini: ma è difficile stabilire che cosa Maometto abbia voluto indicare, e in genere, in qual modo si sia raffigurato i regni dell'oltre tomba.

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere che riguardano la religione dei Semiti in generale, citate a pag. 187 v. le seguenti dedicate in modo particolare all'islamismo.

I. GOLDZIHER *Muhammedanische Studien,* I e II, Halle a. S., 1889-90, opera fondamentale, frutto della profonda conoscenza linguistica e letteraria dell'A., ch'è forse il principe degli arabisti viventi. Giova in modo particolare alla comprensione dell'ambiente storico e religioso in seno a cui l'islamismo è fiorito; è opera fondamentale per lo studio critico del hadîth. I. GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam,* Heidelberg, 1910, è il compendio ampio e lucidissimo di tutta l'opera scientifica dell'A. nel campo islamitico, scritta per la nuova collezione «Religionswissenschaftliche Bibliothek», fondata da W. Streitberg e R. Wünsch. Preziose ne sono le note e i chiarimenti. Tradotta in francese, senza mutamenti, da F. Arin, col titolo: *Le dogme et la loi de l'islam,* Paris, 1920. Una breve esposizione della stessa materia era stata dal medesimo autore fatta per la grande opera collettiva «Die Kultur der Gegenwart» sotto il titolo *Die Religion des Islâms*, 1907, p. 87-135. L. CAETANI *Annali dell'Islâm,* I-VIII, Milano 1905-1918. Opera grandiosa che comprenderà molti volumi in-4°, nella quale l'A. si è proposto di narrare anno per anno - secondo il metodo stesso degli storici arabi che l'A. traduce e vaglia con analisi acuta - la storia dell'espansione islamitica politico-religiosa dalle origini alla presa di Costantinopoli (a. 1453). Importante in modo particolare per la nostra materia è la lunga introduzione p. 1-341, dove è criticamente esaminata la fisionomia di Maometto. V'è condensato il più ed il meglio che gli studiosi dell'islâm hanno scritto in proposito. Vedi anche del medesimo A., *Studi di storia orientale,* I e III, Milano, 1911 e 1914 che riassumono i risultati dell'opera maggiore. LEONE CAETANI, *Chronographia islamica.* Paris, 1913. In continuazione. Cronologia di nove secoli di storia musulmana studiata in tutti i suoi campi dell'Oriente, dell'Occidente ed esposta sommariamente, con indicazione delle fonti, giorno per giorno, anno per anno. I. PIZZI, *L'islamismo*, Milano, 1903, piccolo manuale, il quale abbraccia tutto il dominio della storia e della cultura musulmana e lo espone con sobrietà e chiarezza elegante. Il volume è reso più pregevole per il fatto che vi sono tradotti parecchi brani del Corano e degli antichi poeti e storici arabi. T. MANN, *Der Islam einst und jetzt,* Bielefeld und Leipzig, 1914, volume grazioso con bellissime illustrazioni. C. SNOUCK

HURGRONJE, *Mohammedanism,* New York, 1916; letture popolari dell'illustre islamista olandese sullo sviluppo storico delle istituzioni politiche e religiose musulmane.

Tra i periodici che registrano il movimento scientifico musulmano vanno notati i seguenti: «Giornale della Società Asiatica Italiana», «Journal Asiatique», «Journal of the R. As. Soc.», «Literarisches Centralblatt», «Museum» (nuova serie), «Revue Africaine», «Zeitschrift der Deut. Morg. Gesells.», «Revue du monde musulman», «Der Islam» (dal 1910), «Die Welt des Islams» (dal 1913, cessata nel 1918), «Rivista degli studi Orientali» (dal 1906). Per un'informazione generale vedi il bollettino: *Islamismo* curato da G. LEVI DELLA VIDA in «Religio» I, 211.

Inoltre sotto la direzione di TH. HOUTSMA professore all'Università di Utrecht, si è intrapresa la pubblicazione di una «Encyclopédie de l'Islâm», dizionario geografico, etnografico e biografico dei popoli musulmani, il quale per i nomi insigni dei collaboratori, per la bibliografia completa ch'è inserita alla fine di ogni articolo, è uno strumento prezioso di lavoro. Si pubblica contemporaneamente in francese, in inglese ed in tedesco.

Nei congressi quadriennali degli Orientalisti (XIV) v'è sempre una abbondante sezione dedicata all'islâm.

1. Su la storia degli Arabi preislamiti v. CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme.* Paris, 1847, in tre volumi. Opera sempre utile a consultarsi nonostante abbia bisogno di essere integrata alla luce delle recenti scoperte nel campo archeologico ed epigrafico.

2. Su la religione degli Arabi preislamiti v. J. WELLHAUSEN, *Reste Arabischen Heidentums,* Berlin, 1887, («Skizzen und Vorarbeiten», III), 2a ed. rifatta nel 1897, dove l'A. valendosi di tutti gli elementi possibili, nomi teofori, accenni coranici, testi letterari, specialmente il vetusto «libro dei canti» «Kitâb al-Aghâni», ed i frammenti d'Ibn al-Kalbî conservati da Yâqût, ricostruisce il panteon preislamita e mostra l'affinarsi naturale e progressivo del concetto di Allah in seno agli Arabi grazie alla cultura aramea che penetrava nel paese. Anche l'influenza del cristianesimo è dall'A. messa in valore. W. ROBERTSON SMITH, *Kinship and marriage in early Arabia,* London, 1908, nuova edizione con aggiunte dell'A. e di I. Goldziher, edita da S. COOK. O. WEBER, *Arabien vor dem Islam,* Leipzig, 1901 (Coll. «Der Alte Orient», 3, 1). Per una parte questo volumetto si riferisce all'etnografia araba, per l'altra alla religione e ai costumi, di cui descrive gli elementi specialmente in base alle iscrizioni scoperte nel sud dell'Arabia. R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islâm,* Paris, 1907. Monografia accurata intorno agli Arabi Safaiti, accampati nella regione del Safa a sud-est di Damasco. L'A. descrive il luogo, la lingua, il panteon quale si ricava dalle iscrizioni safaitiche, che ci dà la divinità Allat con le sue scissioni, Allah, Rudâ, Shams, ecc.

L'opera è interessante come tutte quelle che mostrano la relazione d'idee e di lingua tra la Siria e l'Arabia prima di Maometto. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* Paris, 1908. Monografia ampia, obiettiva, scevra delle sintesi un po' affrettate che rendono talvolta un po' pericolosa quella del Curtiss, *Ursemitisches,* ricordata più sopra. L'A. per compilarla ha vissuto per lunghi mesi la vita della tenda, ed ha potuto così darci un volume nelle cui pagine si respira veramente l'aria del deserto. Su i riti del pellegrinaggio meccano vedi - oltre l'opera classica di C. Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche Fest,* 1883 - le interessanti osservazioni di Gaudefroy-Demombynes, *Notes sur la Mekke et Medine* RHR, LXXVII (1918) p. 316 ss.

3. Su le condizioni dell'Arabia all'epoca di Maometto v. Caetani, *Annali,* I, introduzione, dove accenna alle condizioni economiche del paese e N. Turchi, *Appunti per una storia delle origini sociali dell'islamismo* in «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» I, 1905, p. 503, seg., dove sono esposti alcuni punti di vista sul medesimo argomento. H. Lammens, *Le berceau de l'Islam,* I, Roma 1914 che illustra mirabilmente l'ambiente beduino, ma è troppo radicale nella critica delle fonti biografiche di Maometto. Vedi anche del medesimo su lo stesso argomento: *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra,* «Journal Asiatique», 1911, 1-209-250. *Fâtima et les filles de Mahomet,* Roma, 1912.

4. Per il Corano v' è il testo arabo edito dal Flügel e tra le traduzioni quella discreta e assai accessibile del Kasimirski, *Le Koran,* Paris, 1902, arricchita di una utile biografia su Maometto e di un buon indice per materie; quella latina del nostro Marracci e quella inserita in due volumi di E. H. Palmer, *The Qur'ân,* in «SBE», VI, IX. C. A. Nallino, *Chrestomatia Qorani arabica,* Leipzig, 1893, dove i passi tolti al Corano, sono disposti secondo l'ordine cronologico progressivo delle rivelazioni ed arricchiti di note e spiegazioni preziose.

Intorno al Corano v. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans,* Leipzig, 1909-19, (ed. 2ª). Questa nuova ediz. (la prima è del 1860) è fatta con l'aiuto del dott. Fr. Schwally e ne sono uscite solo le prime due parti (su tre), dedicate alle origini del Corano ed alla sua redazione dopo Maometto. L'opera del Nöldeke può considerarsi classica su l'argomento e della sua disposizione hanno tenuto conto tutti gli studiosi del libro sacro musulmano. Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the composition and exegesis of the Qoran,* in «Asiatic Monographs», vol. III («R. As. Soc.»), London, 1902, desume invece le divisioni delle sure dal contenuto (proclamazione, rivelazioni confermatrici, declamatorie, narrative, descrittive, legislative per il periodo meccano) e complica la divisione con mettervi in mezzo anche i versetti.

V. in genere su la letteratura araba: Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* Weimar, 1898-1902, e le altre più accessibili di I. Pizzi, *Letteratura araba,* degno complemento del manuale su l'islamismo, (man. Hoepli) e Cl. Huart, *Littérature arabe,* Paris.

5. Su la vita di Maometto v. H. Grimme, *Muhammed,* Munster i W., 1892, vol. VII e XI della coll. «Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte», opera nota per la tesi socialistica che sostiene circa le origini prime dell'islâm, confutata per la parte sostanziale che riguarda la decima da C. Snouck Hurgronje, *Une nouvelle biographie de Mohammed,* in «RHR.», XXX (1894). Il medesimo Grimme ha tracciato un profilo di *Mohammed,* München, 1904, per la coll. «Weltgeschichte in Karakterbildern», dove non traspare la tesi comunistica e s'insiste nel mostrar la derivazione degli elementi dottrinali della predicazione di Maometto dall'Arabia del sud. D. S. Margoliouth, *Mohammed and the rise of Islam,* London, 1905, fa parte della coll. «Heroes of the Nations», dedicato esclusivamente ai *facta ducis,* con ampiezza di ricorso alle fonti e ricchezza di illustrazioni e di carte, ma con scarsa critica.

6. Su lo sviluppo dell'islâm J. Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islâm,* Berlin, 1899 («Skizzen und Vorarbeiten», VI) fino a tutto il califfato di Othman. A. Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendland,* Berlin, 1885-87 (nella collezione della Storia Universale dell'Oncken; tradotta in italiano da D. Valbusa). A. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen,* Wien, 1875-77, e la sintetica esposizione di I. Pizzi, *L'islamismo,* già citato. I. W. Arnold, *The preaching of Islam,* London, 1913 (2. ed.) Vita di Maometto, diffusione dell'islâmismo in Oriente e in Occidente dalla Spagna all'arcipelago malese. Informazione esatta.

Su le condizioni attuali dell'islâm v. C. A. Nallino, *Le odierne tendenze dell'islamismo* in «Studi religiosi», II (1902), p. 22 seg., diligente e preciso. E. Montet, *De l'état present et de l'avenir de l'islam,* Paris, 1911; tradotto in italiano da A. Sorani col titolo: *Che cos'è l'islam?,* s. d. [1916]. Rapido e piacevole sguardo, in sei conferenze, della statistica musulmana, della dottrina e sue deformazioni, del culto dei santi e delle confraternite, dei tentativi di riforma e delle tendenze liberali odierne del movimento islamitico.

Per l'islâm dell'Africa del nord e dell'ovest, studiato a lungo e con amore da dotti orientalisti francesi, vanno citati: A. Le Chatelier, *L'islâm dans l'Afrique occidentale,* Paris, 1899. Studio teorico e pratico d'insieme che passa in rassegna le popolazioni ad ovest dell'Africa (Songhai, Berberi, Arabi, Uolof, Serérè, Mandé, Peul, Mossi), descrive la loro razza, l'introduzione dell'islâm e sue vicende, il suo presente con accenni al suo avvenire.

R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères,* in «RHR», LXI (1910), p. 291 seg. già inserito nella «Enc. for Rel. and Eth.» di Hastings. II. E. Doutté, *Merrâkech,* Paris, 1905. L'A. descrive i suoi

diversi viaggi nella regione introducendo notizie di etnografia, di folklore, di religione. E Doutté, *La société musulmane du Maghreb; Magie et religion dans l' Afrique du Nord,* Alger, 1909. È l' opera più completa intorno all' islâm del Marocco e dell' Algeria. Vi tratta della magia e divinazione, dei riti magici, incantesimi, talismani, del sacrificio ecc., ed offre una miniera preziosa allo studioso dei fenomeni peculiari della nostra materia. Su le condizioni dell' islamismo presso i Berberi del Nord Africa, vedi A. Bel, *Coup d' oeil sur l' Islâm en Berberie* RHR, LXXV (1917) 53 ss.; ottimo lavoro divulgativo.

7. Su lo sviluppo della dottrina musulmana v. D. B. Macdonald *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory,* New York, 1903. Buon lavoro massime per quel che riguarda la parte teologica con ricco corredo bibliografico.

8-9. Su la dottrina islamitica v. Carra de Vaux, *La doctrine de l' islam,* Paris, 1909 (coll. « Études sur l' histoire des religions »), che serve d' iniziazione facile e simpatica, a modo di dotta *causerie,* a uno studio più profondo su l' argomento, quale si trova nelle opere fondamentali citate più sopra. — Manca finora un buon lavoro che dia un quadro completo e critico della dogmatica musulmana.

10. Su gli scismi e sette v. le opere generali già citate, specie il Goldziher. Sul misticismo musulmano vedi:

R. A. Nicholson, *The mystics of Islam,* London, 1914. Breve ma sostanzialmente completo studio della mistica sufica condotto studiando le principali questioni della medesima: la via, l' illuminazione e l' estasi, la gnosi, l' amor divino, i santi e i miracoli, lo stato di unità. Sul medesimo argomento: E. Blochet, *Etudes sur le gnosticisme musulman* « Rivista St. Orientali » II (1913) - VI (1918) studio ampio d' alcuni aspetti stravaganti del misticismo islamitico particolarmente persiano: C. A. Nallino, *Il poema mistico arabo di Ibn al-Fârid in una recente traduzione italiana,* « Riv. St. Or. » VIII (1919) 1-106 e 501-561, dove a proposito del poema faridiano espone le caratteristiche della mistica musulmana e le mette a raffronto con il neoplatonismo.

Su i Nosairi: R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis,* Paris, 1900. Lammens, *Voyage au pays des Nosairis* in « Revue de l' Orient chretien », 1899-1900; idem, *Les Nosairis furent-ils chretiens?,* ibid., 1901.

11. Sul Babismo: A. Nicolas, *Seyyed Ali Mohammed dit le Bab,* Paris, 1906, monografia sul profeta. Del medesimo: *Le Beyan arabe,* Paris, 1905; il volume fa parte della « Bibliothèque orientale elzévirienne » ed è la traduzione dall' arabo del libro sacro del babismo. H. Arakelian, *Le Bâbisme en Perse* in « RHR », XLIII (1901), p. 333 seg. Esposizione del movimento babista e del susseguente bahaista, già presentata al I Congr. di St. delle Religioni.

Sul Bahaismo: E. Rosenberg, *Bahaism; its ethical and social teachings* in « T.O. », I, p. 321 seg. H. Dreyfus e M. Chirazi, *Beha-Ullah* Paris, 1906. Il volume fa parte della « Bibl. Orient. Elzev. » e contiene la traduzione dal persiano delle rivelazioni di Baha Ullah.

Su la vita e sul pensiero dell'apostolo del bahaismo nel N. America v. Edw. G. Browne, *Materials for the study of the Babi religion,* Cambridge, 1918. Utile sopra tutto perchè, attraverso l' opera di Ibrahim G. Khairullah, risale a quella dei due fondatori del babismo e del bahaismo.

12. Su le confraternite marocchine v. E. Montet, *Les confréries religieuses de l' islâm marocain,* in « RHR », XLV (1902), ampio articolo descrittivo. Su quelle dell' Asia: G. Jacobi, *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Orden der Bektaschis,* Berlin, 1908. Il vol. fa parte della « Türkische Bibliothek », IX; Sulle confraternite in generale v. L. Rinn, *Marabouts et Khouan,* Alger, 1884; O. Depont et X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes,* Alger, 1897; L. Petit, *Les confréries musulmanes,* Paris, 1902 (breve libretto riassuntivo).

Sul culto dei santi v. Goldziher, *Muhamm. Studien,* vol. II, p. 275-380 (studio fondamentale); E. Doutté *Notes sur l' islâm maghribin: Les marabouts,* nella « RHR » t. XL-VLII (1899-1900); R. Basset, *Nédromah et les Traras,* Paris, 1901, opera di primaria importanza per lo studio dell' agiologia dell' Africa del nord.

13. Su l' origine della moschea v. Caetani *Annali,* I.

14. Su l' arte araba in genere v. *Manuel d' art musulman;* I, *Architecture* (H. Saladin); II. *Les arts plastiques et industriels* (G. Migeon), Paris, 1907; G. Rivoira, *Architettura musulmana, sue origini e suo sviluppo,* Milano, 1914; libro assai notevole, frutto di lunghi studi sui monumenti, ma forse eccessivo nella sua tesi fondamentale, che fa derivare l' architettura musulmana dalle costruzioni romane.

CAPITOLO IX.

Le religioni dell' India.

1. Etnografia e tavola cronologica. - 2. Il VEDISMO: Fonti. - 3. Gli dei. - 4. Gli spiriti, la magia. - 5. Il culto: persone, tempi, riti. - 6. Il sacrifizio del Soma. - 7. I morti e la vita futura. - IL BRAMANESIMO: 8. Fonti. - 9. Lo stato politico sociale. - 10. Lo sviluppo religioso: gli dei, la cosmogonia, il sacrifizio, la legge. - 11. Lo sviluppo filosofico: le Upanishad e la dottrina dell' âtman. - 12. La metempsicosi. - 13. Le filosofie ortodosse. - IL BUDDISMO: 14. Fonti: i canoni pâli e sanscrito. - 15. Caratteri generali. - 16. La vita e la leggenda del Buddha. - 17. La dottrina. - 18. L' ordine. - 19. Lo sviluppo dottrinale: i tre Veicoli. - 20. La diffusione: India, Tibet, Cina, Giappone. - IL GIAINISMO: 21. Generalità. - 22. Il sistema. - 23. Diffusione. - L' INDUISMO: 24. Fonti. - 25. Sviluppo storico. - 26. Caratteri generali. - 27. Le scuole teologiche. - 28 Gli dei. - 29. Il culto: luoghi, persone e tempi. - 30. I morti.

1. Con l' India entra a far parte del dominio della storia delle religioni un altro grande aggruppamento umano il quale, avuto riguardo al criterio linguistico, che senza dubbio riesce a tenerlo unito, si è convenuto di chiamare: *indoeuropeo* (1), *indogermanico*, *indoceltico*, termini impropri perchè troppo vaghi, con i quali si è voluta designar la sua area di diffusione geografica; e *ariano* che è il più improprio di tutti, perchè è semplicemente un titolo di nobiltà che i conquistatori della penisola indiana si attribuirono.

(1) Entrano nel gruppo indoeuropeo i Celti, i Germani, gl' Illirici, i Traci, i Greci, gl' Italici, gli Slavi, i Lituani, gli Irani, gl' Indiani e gli Armeni.

Se alla parentela linguistica corrisponda anche una parentela etnica, l'etnologia e l'antropologia non ci permettono di pronunziarci, sebbene tale affermazione sia stata fatta con entusiasmo ai tempi degli studi audaci di filologia delle lingue « ariane » (Bopp e Schleicher, prima metà del sec. XIX). Certo, tutti i luoghi sono stati, a volta a volta, fissati come punto di origine di questa ipotetica razza indo-europea: l' altipiano di Pamir (F. Lenormant), l' altipiano iranico (Pictet), la Russia meridionale (Schrader), i Carpazi (Hirt), la Germania del nord (d'Omalius), del centro e dell'ovest (Geiger), la Scandinavia (Penka). Migliore di tutte queste è quella che le pone, per centro d'irradiazione, la Siberia sud-occidentale. Gli abitatori ne sarebbero partiti all'epoca del suo congelamento, parte movendo verso occidente e parte costeggiando l'altipiano inabitabile di Pamir. Questa seconda migrazione si sarebbe quivi divisa, parte scendendo nell'India e parte arrestandosi sull'altipiano iranico (De Morgan). È fuor di dubbio che la grande affinità che esiste tra la lingua e le concezioni degl'Indiani e degl'Irani, dimostra aver essi un tempo fatto vita comune.

Gl'Indiani scesero in India lungo i passi di Cheiber e andarono innanzi tutto a popolar le rive del Sindhu « il fiume » per eccellenza, in quella contrada oggi detta Penjab. L'epoca di questa immigrazione non si può fissar con sicurezza; certo i Veda, secondo l'opinione più comune risalgono al 1500 a. C. [1]. Dai quali Veda si ricava che i conquistatori non conoscevano ancora le città, ma erano aggruppati in comunità rustiche governate da piccoli re *(râja)*, dediti specialmente alla pastorizia. Essi avevano dovuto sostenere una dura lotta contro gli aborigeni Dravida [2] che abitavano il paese al momento

(1) Secondo l'Oldenberg l'epoca di composizione dei Veda non può risalire oltre il 1200 a. C.

(2) La popolazione indiana aborigena è suddivisa in tre tipi principali: i Dravida propriamente detti, nel Dekkan; i Munda, tribù alpine a sud-ovest di Calcutta, generalmente distinte col nome di Kolariane, e i Wedda accantonati nella parte boscosa orientale dell'isola di Ceylan. Gli Arii vincitori chiamavano la razza soggiogata con nomi di spregio: « i pelle nera », i « senza naso », i « senza dei », i *Dâsa*.

dell'invasione e che furono ricacciati nell'interno del Dekkan. Gli Arii, vittoriosi, riusciti ad impossessarsi del bacino dell'Indo, si spinsero poi ad oriente e a sud non senza mescolarsi con la razza soggiogata, sebben ci tenessero a mantener ben netta la loro fisionomia aristocratica e guerriera. Questa fusione e l'influenza del clima tropicale produssero - secondo l'Oldenberg - il loro effetto su lo sviluppo fisiologico e mentale degli Arii, togliendo a questi la balda energia giovanile, la forza costante che si ritempra nella lotta contro gli uomini e la natura, il desiderio della vita che li aveva nei primi tempi fatti desiderosi di « campar cento autunni senza che la vita s'inaridisca per vecchiezza nè sia troncata a mezzo del suo corso ». R. V., I, 89, 8-9). Per questo gl'Indiani politicamente non costituirono mai un impero e restarono sempre sottomessi a chi seppe soggiogarli, e nella vita intellettuale soffocarono sotto una fantasia lussureggiante come la vegetazione del loro paese lo stimolo acuto dell'intelletto e dettero un'immagine in cambio di un argomento, compiacendosi del riflesso mobile di loro fantasia, viva ma imprecisa, su lo specchio delle cose invece di scrutare a fondo l'universo esteriore ed interiore.

TAVOLA CRONOLOGICA DELLE RELIGIONI DELL'INDIA.

c. 1500. Composizione degli inni del Rig Veda.
c. 800. Sviluppo delle scuole bramaniche.
c. 599. Nascita del Jiina.
c. 557. Nascita del Buddha.
480. Morte del Buddha. Concilio di Râjagriha.
c. 360. Concilio di Vesâli.
327-324. Spedizione di Alessandro Magno in India.
c. 264-222. Il re Asoka, il Costantino del buddismo.
125-95. Menandro re del regno greco-bactriano.
c. 45. d. C. Fissazione in Ceylan del canone pâli.
75. Kanishka re del regno indo-scitico. Alla sua corte vive Açvaghosha il biografo-poeta del Buddha, teorico del Grande Veicolo.
c. 100. Il buddismo penetra in Cina.
120. Concilio di Jâlandhara dove si fissa il canone sanscrito. Fiorisce Nagarjuna altro dottore del Grande Veicolo.

c. 150. Fioritura dell'arte greco-buddistica di Gandhâra.
c. 350. Comincia la riscossa del bramanesimo contro il buddismo.
c. 372. Il buddismo penetra in Corea.
400. Il buddismo penetra in Birmania.
400-414. Il pellegrino cinese Fa-Hien visita l'India.
520. Trionfo del neobramanesimo popolare o induismo.
552. Il buddismo penetra nel Giappone.
629-625. Il pellegrino cinese Hiuen-Tsang visita l'India.
632. Il buddismo penetra nel Tibet.
638. Il buddismo penetra nel Siam.
788-820. Çankara il più illustre maestro della scuola del Vedanta.
c. 1039. Invasione musulmana dell'India (Gaznevidi).
1398. Tamerlano conquista l'India.
c. 1500. Fiorisce la setta dei Sikh fondata da Baba Nanak.
1526-1858. Fondazione dell'impero del gran Mogol ad opera di Baber.
1547. S. Francesco Saverio inizia la Missione in India.
1579. Akbar fondatore del sincretismo parsi-islamico.
sec. XVI-XVIII. Colonizzazione europea dell'India da parte di Portoghesi, Francesi, Inglesi.
1859. L'India « dominio » della corona britannica.
1877. Il re d'Inghilterra imperatore delle Indie.
1897. Ritrovamento delle reliquie del Buddha.

Il Vedismo

2. I principali documenti della religione e del pensiero indiano li abbiamo nei Veda nome generico che significa « Scienza » e comprende tre serie di opere separate da intervalli più o meno lunghi di tempo: i Veda propriamente detti in numero di quattro; i Brâhmana e i Sûtra.

I quattro Veda sono i seguenti:

1. Rig Veda o « Veda delle strofe » che è una raccolta di inni e litanie, ciascuno di vario numero di stanze,

diretti alle divinità, spesso in occasione di sacrifizi e in particolare di quello più importante del Soma. Ben lungi dall'essere in tutto primitivi, questi inni rivelano la traccia della speculazione sacerdotale che ha elaborato i dati della credenza popolare. Essi sono preziosissimi, perchè ci danno la fisionomia degli dei principali e ci servono per ricostruir l'ordine del sacrifizio.

2. Sâma Veda o « Veda del canto » contiene testi musicati per il sacrifizio, che si trovano già nella raccolta precedente e non ci forniscono quindi alcun documento nuovo per la conoscenza della religione.

3. Yajur Veda o « Veda delle formole », scritto in massima parte in prosa, è un manuale che contiene le formole del sacrifizio, ossia benedizioni ed esorcismi ad uso degl'inservienti che adempiono alcune funzioni del sacrifizio. Anche questo testo è prezioso, perchè segue a passo a passo tutta la liturgia sacrificale. La sua redazione è posteriore a quella del Rig, sebbene alcune formole siano assai antiche.

4. Atharva Veda o « Veda degli Atharvan », sacerdoti mitici che lo avrebbero redatto; differisce assai dai precedenti, perchè non ha relazione con il sacrifizio, ma è una raccolta di formole magiche (in 20 libri di cui più notevoli, i primi 7 e il 19) costituite da frammenti del Rig o composti ad imitazione di questo. In esso è evidente l'elemento popolare, sia pur ritoccato da mani sacerdotali. L'Atharva è posteriore al Rig, ma il fondo ne è più antico. Si trovano in esso anche rituali di culto domestico (l. VIII-XVIII) specialmente nuziale (l. XIV) e funerario (l. XVIII) e di sacrifizio (l. XX). L'Atharva è insomma di sussidio incalcolabile per conoscere la vita privata dell'antico indiano e il mondo oscuro di esseri spiritici da cui si sentiva circondato e che cercava di cattivarsi o di rendere impotenti.

Anche la letteratura posteriore ai Veda giova a una più integrale comprensione della religione vedica: i Brâhmana, voluminosi trattati teologici di commento ai Veda e a tutta la liturgia del sacrifizio, i Sûtra, specie di catechismo liturgico che fissa a scopo mnemonico le rubriche del culto sia sacerdotale *(kalpa)* che domestico *(grhya)*; l'Avesta stesso, il

libro sacro della gente iranica, offre molti lumi per l'interpretazione di alcuni passi dei Veda, dati i ricordi comuni ai due popoli che un tempo vivevano uniti.

3. Non è possibile formarsi un'idea unitaria degli dei che costituiscono il panteon vedico, perchè i Veda sono il risultato di una lunga evoluzione religiosa e in essi si trovano come stratificati i vari concetti che l'uomo dei tempi vedici si è fatto della divinità. Nel fondo vi è quella deificazione dei fenomeni della natura che l'Ario dallo sguardo vivo e dalla fantasia smagliante ha saputo contemplar con fulgore; ma questa deificazione che identifica il dio col fenomeno, per esempio Sûrya con il sole, si trova accanto a una concezione superiore per la quale il dio assume un aspetto antropomorfico e diventa l'anima, il motore del fenomeno naturale. Per questa via si arriva a grado a grado fino a un alto sentimento morale per cui Sûrya che prima era il sole, poi il dio del sole diviene l'occhio del dio Varuna, sovrano scrutatore e guidatore degli uomini. Le divinità superiori, anche ridotte alla forma antropomorfica, non hanno mai, salvo Indra, una fisionomia ben distinta, perchè gl'Indiani non possiedono l'occhio limpido, il gusto plastico, lo spirito amante di precisione; manca ai loro dei, anche nelle azioni, quel senso della misura tanto caro agli Elleni ed essi mangiano, bevono, tracannano ambrosia *(amrta)* sempre in maniera esagerata che non rifugge da nessuna stranezza e da nessuna goffaggine.

Le divinità ricevono nei Veda due epiteti generici: alcune sempre o quasi, quello di *asura*, altre sempre quello di *deva*. La parola *asura* nei tempi più antichi era riservata agli dei, mentre in epoca posteriore viene applicata ai loro nemici. *Devas* invece designa costantemente gli dei. È difficile spiegare il perchè di tale confusione. Taluni osservano che essendo gli *asura* nei Veda sempre possessori di un potere occulto *(mâyâ)* ed essendo *mâyâ* un vocabolo generico che può denotare anche il potere malefico dello stregone e degli spiriti maligni, è avvenuto che si è attribuita agli asura la perfida efficacia degli spiriti inferiori e sono stati considerati perciò come nemici degli altri dei *(deva)*, che quel potere non avevano (Oldenberg). Altri hanno spiegato il problema dal punto di vista storico e hanno detto o che gli asura sono gli dei degl'Irani zoroastriani considerati dagl'Indiani come demoni (e gli Irani rendono agl'Indiani il contraccambio chiamando *daêva* i loro spiriti malvagi), ovvero che gli asura sono le divinità degli aborigeni Dravida, soggiogati dagli Arii invasori. Anche gli asura sono infatti descritti di color bruno, dotati di poteri magici particolari (mâyâ). Essi, da principio in luogo inferiore, sarebbero poi saliti al rango dei deva, rimanendo l'epiteto di asura solo per le potenze malefiche (Segerstedt).

Tra le divinità principali del panteon vedico vanno annoverate:

Dyaus pitar (cfr. Ζεὺς πατήρ, Iupiter) che è il dio cielo, il cielo padre, la cui figura è nei Veda evanescente sia per le caratteristiche che per il culto, sebbene sia considerato come il padre degli dei. A lui è accoppiata *Prthivî* la « terra madre ».

Varuna. Passata in seconda linea, come assai contestabile, l'interpretazione linguistica che lo ricollega ad οὐρανός, Varuna ci appare come una divinità del più alto grado morale che governa, insieme con gli altri sei *Aditya* suoi fratelli minori, l'ordine dell'universo *(rta)*: egli dirige il cammino del sole, determina le pioggie, sprigiona il soffio dei venti, e dal cielo, ch'è sua dimora, regola ogni cosa. Scruta anche l'interno degli uomini e si fa vindice della santità contro i loro peccati; ma è anche accessibile alla misericordia, purchè lo si avvicini in istato di purità e lo si renda propizio per mezzo della preghiera.

Varuna è strettamente accoppiato con un'altra divinità, *Mitra*, che nei Veda mantiene una posizione secondaria, mentre occuperà un più alto luogo presso i Persiani e il rango supremo nel mitriacismo, sorto in seno ai principati anatolici come setta particolare del mazdeismo. Mitra s'identifica evidentemente con il sole, mentre Varuna sembra piuttosto essere una personificazione della luna (Oldenberg) o del cielo notturno (Henry), in ogni caso di qualche fenomeno della notte. Altre forme del dio solare sono:

Sûrya che è propriamente il sole, dio benefico ma dalla rappresentazione indecisa; è l' occhio degli dei, è un eroe, è un cavallo, è persino, nella forma femminile *Sûryâ*, una fanciulla che va sposa agli Açvini.

Savitar è « l' eccitatore » ossia il sole concepito come colui che si muove e movendosi determina il moto dell' universo (Oldenberg). Si tratta quindi di un' astrazione filosofica che ha rivestito gli attributi solari, perchè tutto l' universo è come incentrato nel sole.

Gli *Aditya*. Varuna e Mitra sono i primi dei sette fratelli detti *Aditya*, perchè concepiti come figli di Aditi, astrazione personificata della libertà (Oldenberg) in quanto scioglie specialmente dai legami del male e del peccato. Sotto questo aspetto essa è di concezione tutta indiana, ed è più giovane dei suoi figli che rimontano al periodo indoiranico. Altri studiosi invece la considerano o come la vetusta « terra madre » in contrapposto al « cielo padre »: essa infatti elargisce ricchezze e protezione e con lei abitano i morti (Pischel), ovvero come la luce del cielo, quasi un « cielo madre », facendo derivare il suo nome dalla radice *di* « brillare » (Colinet). Gli Aditya rappresentano per Oldenberg i cinque pianeti: ma nulla di più preciso si può affermare di essi: neppure il loro numero è fissato nei Veda. Certo è assai convincente il ravvicinamento tra questo gruppo e quello persiano di Ahura Mazda e dei suoi Ameshaspenta.

Gli *Açvini* da *açva* « cavallo » sono i due gemelli (cfr. i Dioscuri della mitologia greca) rappresentati sempre insieme agli dei che presiedono ai fenomeni luminosi del mattino. Essi personificano Venere nel suo duplice aspetto di stella del mattino e stella del vespero (Oldenberg) [1]. Gli Açvini sono divinità tutelari sia in terra dove liberano l' uomo dalle

[1] In una luminosa e geniale dimostrazione l' Oldenberg, avvalora questa identificazione naturistica ravvicinando i due Açvini con Sûrya ai due Dioscuri con la sorella Elena e ai figli di Dio (chiamati per l' appunto « stelle del mattino »), del folklore lituano, i quali vengono a cavallo a domandar la mano della figlia del sole.

malattie, lo aiutano nelle guerre e lo colmano di doni, che sul mare dove lo scampano dai naufragi.

Ushas, dalla radice *ush*[*vas*] « splendere » è la dea dell' aurora e ad essa sono diretti gl' inni più fervidi d' ispirazione, più vivi d' immagini, più spogli del simbolismo rituale. Essa si offre bella al mattino apportando la luce sul carro trascinato da cavalli o vacche rosse, e il sole la segue innamorato. E con lei tutta la vita si risveglia, gli uccelli cantano, gli uomini lavorano, i sacerdoti cominciano i canti e i riti del sacrifizio.

Indra è una figura che risale al periodo indoiranico, perchè ha il suo riscontro nel Verethraghna dell' Avesta. Indra è il dio della bufera e, di fatto, il nocciolo invariabile dei miti che a lui si riferiscono è appunto l' uccisione del serpente Vrtra per mezzo del fulmine e la liberazione delle acque prigioniere, lotta terribile compiuta in mezzo ai ruggiti furiosi del dio, al chiarore dei lampi, al traballar delle montagne: il che significa l' uragano che scoppiando, libera le acque prigioniere delle nuvole (il serpente) e le fa scendere in pioggia ad irrorar la terra [1]. Indra è autore di altre imprese gloriose: conquista le vacche su i Pañi, conquista la luce, dona l' abbondanza (eroe solare e fecondatore), sgomina i *Dâsa* cioè gli aborigeni di pelle nera e diviene così il dio nazionale degli Arii, venendo ad accumularsi nella sua persona, all' infuori dell' accennato simbolismo naturistico, le imprese già proprie di altre divinità. La fantasia indiana si

[1] Per Oldenberg questa interpretazione, che è quella iniziale, è stata nei Veda sostituita da un' altra. Indra è colui che apre le montagne e ne libera le sorgenti prigioniere che così scorrono ad irrigare la terra. Ad ogni modo l' interpretazione della vacca nuvola è la più vetusta ed originale.

I Pañi, figure di avari mercanti, tenevano le vacche chiuse in una caverna. Indra riesce a conquistarle con l' aiuto degli Angira, sette sacerdoti antenati delle vetuste famiglie sacerdotali indiane. Questo mito ammette due significati: 1. l' efficacia della preghiera sacerdotale e il dovere del tributo sacrificale, che gli avari Pañi rifiutano; 2. la conquista dell' aurora sepolta nell' oscurità del cielo notturno. Questo secondo significato naturistico è il più antico, ma è stato sopraffatto dall' altro.

è compiaciuta di delineare e colorire il suo eroe in maniera esagerata. Egli è grande e biondo, è il forte tra i forti, simile a un toro per energia virile, gran mangiatore, bevitore famoso, fino all'ebbrezza, del liquore *soma* che gli ridà la forza per compier le sue gesta, terribile con i nemici ma buono con gli amici, specialmente con gli uomini che gli forniscono larghi doni e sacrifizi ch' egli contraccambia sempre con bestiame, ricchezze e pioggie benefiche.

Rudra è il dio delle montagne e delle foreste a nord del paese, nume oscuro e sinistro da cui è bene star lontano, potente nel colpir con il suo arco infallibile, abile nella medicina, patrono del bestiame. Egli rivive nel fosco Siva dell' induismo moderno.

I *Marut* sono figli di Rudra e divinità del vento a servigio di Indra, che percorrono l' aria con frastuono e inviano la pioggia facendo curvar le foreste e tremar tutta la terra al loro passaggio.

Parjanya è il dio della tempesta e della pioggia, specialmente da quando Indra ebbe perduto questa sua antica attribuzione per accentrare in sè le doti e le glorie degli altri dei. Di lui è detto che colpisce gli alberi guidando i suoi cavalli di pioggia e quando si avanza a sparger la sua linfa su la terra, i venti si slanciano, i lampi scoppiano, il cielo si gonfia. Ma la sua fecondazione alimenta il succo di tutti gli esseri.

Pûshan, quale ci apparisce nei Veda è un dio pastorale, a cui non è ignoto nessun viottolo di campagna, che guida sicuramente gli uomini per la loro strada, riconduce gli erranti, uomini o animali che siano, e guida le anime alla loro dimora ultramondana.

Vâta è un altro dio del vento (più raramente chiamato anche *Vâyu*, sotto il qual nome è compagno d' Indra in quanto dio della tempesta) che si avanza sul suo carro con grande fracasso, fa sollevar la polvere, va dove vuole e se ne sente il rumore, ma non si può vedere.

Tvashtar è un dio formatore che ha foggiato l' arma d' Indra e che per questa sua qualità presiede alla generazione ed è anzi l' antenato della razza umana.

Agni è la divinità preistorica del fuoco, il cui culto si ritrova negli stadi più vetusti di tutte le razze umane. Essa ci si presenta in India sotto un triplice aspetto: 1. il fuoco familiare che arde nel focolare; 2. il fuoco empireo che brilla nel sole; 3. il fuoco dello spazio che guizza nel lampo e si sprigiona dalla nube. Questi vari aspetti fanno sì che si parli della sua nascita duplice in quanto nasce nel cielo (sole e lampo) e sulla terra; e triplice in quanto nasce nel cielo (sole), nello spazio (fulmine), nelle acque (terra, per mezzo degli alberi che incorporano la pioggia e il cui legno fregato dà la scintilla). Ma questa enumerazione non è costante. Del resto egli è da per tutto; nel cuore della pietra, nelle viscere della terra, nell' interno del nostro corpo. Stava nel cielo e n' è disceso rapitovi da *Matarishvan* (il Prometeo vedico) rivestimento mitico della folgore che dal cielo cade su la terra. Egli è l' amico degli uomini, perchè fuga gli spiriti maligni che si annidano nelle tenebre e li consuma nel suo ardore, elargisce agli uomini tutti i favori buoni del focolare domestico per patto antichissimo stretto con gli antenati, e tutte le benedizioni del sacrifizio, nel quale egli ha una parte principale assegnatagli dal sacerdozio che riconosce in lui il sacerdote (*hotar*) per eccellenza, l' intermediario primo tra gli dei e gli uomini.

Soma. La figura di Soma è una delle più complesse del panteon vedico ed anche in lui si debbono distinguere più aspetti: 1. esso è innanzi tutto *a*) una pianta, non bene identificata [1], che cresce su le montagne e *b*) il succo che da questa pianta si estrae spremendola al torchio. Questo succo il cui uso rimonta all' epoca indoiranica è come un' ambrosia, che serba il segreto dell' immortalità degli dei; 2. questa bevanda è assurta essa stessa al rango di divinità, soprattutto da quando costituì l' offerta fondamentale del sacrificio ed arrecò con quello agli uomini i benefici da loro sperati. S' intende però che il « Soma-divinità » non ha mai potuto assumere

[1] Taluni hanno voluto vedervi l' *asclepias acida*, altri il *sarcostema viminalis*.

negl' inni vedici una forma antropomorfa, chè l' impediva l' uso attuale della pianta sacra, ch' era lì a ricordare l' origine della divinità; 3. Soma è anche la pioggia che stilla dalle nuvole su la terra, così come il liquore sacro dal torchio nel tino sottoposto. Sotto questo aspetto è in stretta parentela con Agni, perchè tutt' e due sono nascosti nella nuvola e irrompono su la terra e si producono a vicenda, Agni squarciando sotto forma di lampo la nuvola, Soma alimentando le piante che stropicciate ridanno Agni, sì che si può ben dire con il Bergaigne che Soma è Agni allo stato liquido. In « Soma-pioggia » è riposto il significato primordiale e magico del grande sacrifizio del Soma, come sarà detto al paragrafo del culto; 4. Soma, da ultimo, è identificato con la luna, ciò che si spiega considerando in generale che Soma prende nei Veda l' aspetto di divinità luminosa, e in particolare che il Soma spremuto nei tini ha un aspetto lattiginoso e opalino (R. V. XIII, 82, 8) « come la luna in seno alle acque » e che questo aspetto può aver dato origine alla identificazione.

4. Sotto il gruppo delle divinità principali v' è quello pur vastissimo delle divinità secondarie, massime di quelle che abitano le acque e i fiumi, concepite come feconde donatrici e caste purificatrici: il fiume *Sarasvati*, le *Apsara*, specie di ninfe, i *Gandharva*, spiriti dell' aria accoppiati alle prime e costituiti guardiani del Soma. Vi sono poi gli dei del sottosuolo, come *Vastoshpati*, delle montagne, come *Parvata*, delle foreste, come *Aranyani* « la signora della selva ».

E dopo gli dei secondari, i semidei: *Vivasvant* (nell' Avesta *Vivanhvant*, primo uomo e primo sacrificatore); la coppia *Yama* e *Yami*, figli del primo (nell' Avesta Yima); *Purusha*, uomo sopranormale, dai frammenti del cui corpo immolato in sacrifizio escono il cielo, gli animali e le quattro caste dell' India: i Bramani dalla bocca, i Kshatriya dalle braccia, i Vaiçya dai lombi e i Sudra dai piedi.

E ancora al disotto si trova il mondo intricato, mobilissimo e grottesco, degli spiriti benefici e malefici, vere astrazioni preposte alle azioni significate dal loro nome, come gli dei degl' I n d i g i t a m e n t a. Ma questi spiriti sono in gran maggioranza malefici e classificati secondo le loro perfide attività in *rakshas, yatu, piçaca*, sempre concepiti come esseri deformi di tipo umano o animale, che possono cambiar d' aspetto, che popolano le vie, i boschi, le acque, che possono entrar specialmente per la bocca nel corpo e danneggiarlo, che scelgono soprattutto la notte come ora propizia alle loro imprese funeste.

Ma v' è un rimedio contro gli assalti di questi esseri nocivi, anzi v' è anche il mezzo di farli servire al proprio volere: la magia. Questa ha avuto ed ha nell' India uno sviluppo larghissimo collaterale a quello della religione e di essa è impregnato perfino l' atto fondamentale del culto, il sacrifizio del Soma. Il mago (*brahman*) è persona distinta dalla comune degli uomini; egli ha il segreto di tener a bada le potenze malefiche ed ha dalla sua Agni che le disperde con la luce e le brucia con il calore ed Indra che le distrugge, come ha distrutto Vrtra, con la sua arma terribile. Sue armi sono le solite formole d' invocazione e scongiuro e poi l' acqua, il burro, il bastone. Egli può provvedere ad ogni necessità, sa palesar le cose occulte e quindi il suo intervento è prezioso per la scelta del coniuge, per le previsioni del tempo, per conoscer l' esito di un combattimento, per ritrovare un oggetto perduto. Tutta una serie di riti che riguardano la prosperità domestica: casa, bestiame, agricoltura, commercio, azzardi del giuoco, la vita individuale nei rapporti fisiologici (matrimonio, prole, ecc.) e patologici (febbri, ferite, avvelenamenti, ecc.); la vita pubblica sia in pace che in guerra hanno nel mago il ministro ordinario ed efficace. E se è necessario, il mago sa anche asservire le potenze malefiche a danno di altri uomini, sebbene sia cosa infame.

5. Luogo particolare di culto non esiste nei tempi vedici: per i riti del culto domestico v' è il focolare, per il grande sacrifizio del Soma, l' aperta campagna.

I sacerdoti indiani non formavano un collegio, ma erano liberi da ogni vincolo legale e si trasmettevano di padre in figlio la dignità in seno a famiglie gelose custodi dell' antica

tradizione e che si vantavano discendenti dai sette *Rshi* « sacerdoti » istitutori del sacrifizio e del suo cerimoniale.

Varie erano le categorie di persone addette al culto pubblico: 1. il *purôhita* o cappellano del re, dal quale dipende la prosperità del sovrano e del regno, perchè n' è il consigliere ispirato e sventa con la sua scienza occulta le trame dei nemici. Egli presiede a tutti i sacrifizi regali ed è il primo accanto al re nella buona e nella cattiva fortuna. Anche gli dei hanno il loro *purôhita* che è Brhaspati « il signore della preghiera ». 2. gli officianti del sacrifizio il cui numero primitivo sembra doversi fissare a sette, com' è detto in una stanza del Rig Veda: « A te Agni appartiene la carica di *hotar*: a te quella di *potar* secondo l' ordine del rito, a te quella di *neshtar*, tu sei l' *agnidh* dell' uomo pio, a te la carica di *praçastar*, tu fai l' ufficio di *adhvaryu* tu sei *brahman*, mastro di casa nella nostra casa » (R. V. II, 1, 2).

L' *Hotar*, « colui che sacrifica » deve recitare a memoria le stanze adatte a ciascun momento del sacrifizio e deve avere quindi il pregio di una bella voce.

L' *Adhvaryu* è invece l' uomo dalle belle mani in quanto a lui spetta l' esecuzione materiale degli atti del sacrifizio: manutenzione del fuoco sacro, cura dei vasi sacri, spremuta e libazione del soma, ecc.

L' *Agnidh* « colui che attizza il fuoco » è l' ausiliare del precedente, anche in altre mansioni minori.

Il *Praçastar* « colui che dà gli ordini » ha uffici analoghi a quelli dell' hotar specialmente nella recitazione.

Il *Potar* o « chiarificatore » sembra aver avuto nei tempi più antichi un posto più notevole relativo alla chiarificazione del soma, poi la sua mansione divenne puramente titolare.

Il *Neshtar* « conduttore » è quello che conduce la sposa del sacrificante e compie a suo riguardo riti simbolici relativi alla fecondità.

Il *Brahman* (appellativo generico) è l' uomo che ha la scienza sacra (anche il mago ha questo nome e possiede una scienza occulta) ed è il medico del sacrificio in quanto ripara con la preghiera agli errori rituali che gli ufficianti possono commettere nello svolgersi della complessa cerimonia. In ori-

gine (secondo Oldenberg) la sua mansione doveva esser di semplice recitatore, mentre V. Henry vede nella funzione di medico-rituale la continuazione dell' altra più primitiva di medico-stregone [1].

Il ciclo annuale indiano conosceva solo tre stagioni: umida (primavera), calda (estate) e fredda (inverno) e nel plenilunio più vicino al principio di ciascuna, dopo aver suscitato per fregagione il nuovo fuoco, si facevano sacrifizi diretti ad ottenere dagli dei la prosperità e la fecondità per l' uomo, i suoi campi e il suo bestiame. La più grande festa annuale si faceva nel solstizio d' inverno con abbondanza di riti plastici che significavano il ritorno del sole e la fecondità implorata. Ciascun mese dell' anno aveva due sacrifizi, nel novilunio e nel plenilunio con offerta di focacce e di burro al fuoco. Ogni giorno aveva luogo il sacrifizio mattutino e vespertino al fuoco oltre le offerte agli spiriti innumerevoli, affinchè stessero contenti e non inquietassero gli uomini.

Fra gli elementi del rito quello che ha un valore capitale, almeno in origine, è il fuoco considerato sia come tutela contro gli spiriti malvagi, sia come elemento indispensabile del sacrifizio e messaggero degli uomini agli dei. Questo fuoco del sacrifizio, in origine unico, si venne col tempo moltiplicando in tre fuochi sacri che entravano come parte indispensabile nel sacrifizio del Soma e furono adoperati nei sacrifizi delle grandi famiglie. Forse una necessità pratica suggerì da principio la moltiplicazione dei fuochi, certo essa assunse di poi un valore mistico magnificato dal sacerdozio. Ciascuno dei tre fuochi ha un nome: *gârhapatya* o fuoco « del padrone di casa », che è tutt' uno col focolare domestico acceso in perpetuo; *âhavanîya* o fuoco « delle oblazioni » situato ad oriente del primo, su cui si bruciano le offerte destinate agli dei; *dakshinâgni* o « fuoco del sud » destinato ad allontanar gli spiriti nocivi e a placar con le offerte consumatevi i mani.

[1] Grande affinità v' è tra questi uffici sacerdotali e quelli dell' Avesta Cfr. più oltre il cap. X, § 7.

Il fuoco unico è adoperato per i riti domestici, il fuoco triplice per quelli pubblici e solenni.

6. Ma il fuoco è strettamente collegato con il sacrifizio che, come in tutti i culti, così in quello vedico occupa la parte centrale.

Il sacrifizio è concepito dagl' Indiani vedici sopra tutto come un dono destinato a satollare gli dei, ma offerto con l' intenzione di ottenere reciprocità di doni e di benefizi per gli uomini, reciprocità a cui in certo modo costringe il valore magico del sacrifizio medesimo. Il sacrifizio vedico suppone sempre nell' offerente, cioè nella persona che lo ordina a suo pro, 1. una purificazione e consecrazione preliminare (*dikshâ*) che consiste essenzialmente in un bagno, nell' indossar vesti nuove, nel digiuno, nell' evitar contatti impuri: 2. una desecrazione (*avabhrtha*) dopo compiuto il rito, la quale serve a togliere il fluido santificatore accumulato nella persona dell' offerente e a rimetter questo nella condizione normale.

Tra le varie specie di sacrifizio in uso presso gli Indiani vedici, la più importante è il sacrifizio del Soma che informa tutta la poesia dei libri sacri. Non ha data fissa, ma dipende dalla liberalità di qualche ricco signore che ne sostiene le spese. Tutti gli dei, ma specialmente Indra, vengono onorati con questo sacrifizio che consiste in una triplice spremuta della pianta sacra fatta con apparato solenne, che doveva colpire il popolo anche se questi non riusciva a capirvi più nulla attraverso i veli mistici in cui l' aveva ravvolto la scuola sacerdotale.

Prima dell' alba si accendono su di un' area libera ed erbosa i tre fuochi sacri e dagli officianti sopra ricordati vien preparata ogni cosa per la spremuta del Soma. La quale si fa entro torchi di pietra dai quali il liquido passa attraverso un filtro di lana ed è raccolto e travasato in diversi tini. Durante quest' operazione, gli officianti guardano immobili l' orizzonte recitando le stanze opportune, mentre il *brahman* in veste sacerdotale, assiso a destra immobile e silenzioso, è pronto a sanare il sacrifizio dalle macchie rituali. Gli dei, invisibili, as-

sistono seduti su di un recinto di giunchi (*barhis*) che limita il luogo del sacrifizio e ad essi è offerto, dopo le misture e i travasi, il liquore ottenuto. Sotto questo rito, che il sacerdozio ha tanto sublimato, si nasconde un procedimento di magia simpatica, perchè la filtrazione del liquido è diretta a provocare, per via d' imitazione, la discesa della pioggia, procedimento noto anche ai selvaggi nella sua rozzezza affatto primitiva.

Un' altra specie di sacrifizio pure importante era quello del *cavallo* (*açvamedha*) diretto ad ottener la vittoria in guerra e la prosperità del paese e dei suoi capi. Il cavallo destinato all' immolazione vien fatto bagnare, poi per tutto un anno è lasciato libero ed è seguito da una schiera di giovani in armi. Tre giorni prima del sacrifizio hanno luogo feste religiose al termine delle quali la bestia viene immolata. Accanto ad essa va allora a stendersi la sposa del re e i due vengono ricoperti da un velo: si tratta di un rito magico di fecondità il cui uso fu popolarissimo nei tempi vedici.

7. Per quanto riguarda la morte e la vita futura l' uomo vedico si mostra fornito di tutto quell' insieme di credenze che non è nè indoiranico nè indoeuropeo, ma semplicemente umano e si ritrova in tutte le religioni. L' uomo ha dentro di sè una sostanza aerea e umbratile a cui i Veda danno due nomi: *asu*, cioè l' alito vitale e *manas* cioè lo spirito in quanto è sede dell' intelligenza e della volontà e riposa nel cuore. Al momento della morte il manas se ne va nel mondo dove sono già gli antenati, *pitaras*, « i padri », e su cui regna Yama, il primo degli uomini che ha conosciuto la morte. Quivi si gode quel genere di delizie che l' Indiano dei Veda implorava per sè su la terra e attribuiva ai suoi dei, ma non mancano tracce della credenza in un luogo di tormento per i malvagi (R. V. VII, 104, 3; II, 17).

Lo stato felice delle anime nell' altra vita dipende sopratutto dalla pietà dei viventi: esiste quindi un rituale funerario diretto a garantire ai trapassati l' esistenza nella vita della tomba. Il cadavere raso, unto, vestito a nuovo e circondato dalle lamentatrici che levano le voci del compianto

veniva in genere cremato, ma non è escluso il rito dell' inumazione.

Giunto sul luogo stabilito, dopo gli scongiuri ai démoni, gli auguri al defunto e le implorazioni a Yama perchè lo ricevesse nella sua corte, il cadavere veniva bruciato insieme con tutte le sue cose, sia perchè il suo contatto è impuro e può nuocere ai viventi, sia perchè il fuoco è il veicolo di comunicazione con gli dei. Un becco e una vacca sono messi a bruciare forse come compenso agli spiriti in cambio della salma che essi vorrebbero. Le ceneri vengono poi raccolte e messe nella terra, in un punto contrassegnato e seminato di grano, con fosse per l' acqua e il latte che servono per l' alimentazione del defunto. Ritornata in casa, la famiglia si sottopone a riti purificatori e a un periodo di lutto per distruggere ogni funesto contatto animistico.

Nè la pietà verso il morto si limita al giorno della sepoltura: la famiglia nella persona del suo rappresentante legittimo prosegue a fare le offerte funerarie (*çrâddha*) senza le quali egli soffrirebbe e tormenterebbe i viventi. V' erano poi delle festività in modo particolare dedicate ai mani: *sâkamêdha* che coincideva con la terza feria annuale; *âshtakâ* durante i mesi invernali, di carattere domestico, in cui si offriva la solita focaccia e un animale o qualsiasi altra cosa anche minima, se non si poteva fare di più.

Di metempsicosi non v' è ancor traccia nell' epoca vedica.

Il Bramanesimo

8. S' intende per bramanesimo quel periodo religioso indiano che va dal tramonto dell' èra vedica fino al sorgere e svilupparsi del buddismo. Le fonti religiose per lo studio di questo periodo sono:

1. I Brâhmana o commentari teologici ai quattro Veda. La loro compilazione è posteriore ai libri sacri e va distribuita lungo tre o quattro secoli: ma essi contengono gli elementi dell' antica tradizione e sono destinati a spiegar in senso mistico-teurgico il significato delle stanze, dei canti e degli uffici del sacrifizio. Ogni Veda ha il suo Brâhmana e può averne anche più di uno a seconda delle varie scuole teologiche; ma i più importanti sono l' Aitarêya e il Kaushîtaki per il Rig V.; il Gôpatha per l' Atharva V.; il Tândya per il Sama V.; il Çatapatha per il Yajur V.

Ma la spiegazione soffoca nei Brâhmana lo schema delle cose da spiegare sì che ben poco si capirebbe della liturgia sacrificale se non vi fossero

2. i Sûtra, specie di catechismo liturgico diretto a riassumere in regole brevi e fisse le complicate rubriche della liturgia vedica sia del culto maggiore (*çrauta*) che del minore (*grhya*), che accompagnano passo passo. Naturalmente anche i Sûtra variano secondo le scuole teologiche;

3. Gli Aranyaka o «libri della foresta», così detti perchè destinati ad esser letti nella solitudine dei boschi, completano i Brâhmana, ma ne accentuano lo spirito mistico ed esoterico che poi condurrà fino al monismo panteistico di cui son pregne;

4. Le Upanishad «sessioni segrete» che sono commentari filosofici dove la tendenza monistica, intesa a spiegar tutto ciò che si riferisce all' io e al mondo è portata al suo ultimo grado oltre tutte le ideazioni del mito e le prescrizioni del rito.

9. L' epoca bramanica si distingue da quella precedente come l' età adulta si distingue da quella giovanile ch' è tuttora in via di formazione. Lo studio ne è quindi relativamente più facile, perchè il soggetto da studiare non è più così fluttuante e perchè i documenti che vi si riferiscono sono più abbondanti e riguardano non soltanto la religione ma anche la vita politica e le manifestazioni del pensiero filosofico. La divisione tra i vari gruppi della popolazione vedica, l' importanza della funzione sacerdotale si sono meglio affermate e definite. Tutto il popolo indiano era stato dalla conquista diviso in Arii e non Arii, due classi etnicamente distinte o due colori (*varna*)

come dicono i Veda o anche due caste secondo il nome che i Portoghesi hanno preso dalla lingua tamulica. A questa primitiva separazione etnica, che naturalmente concedeva agli Arii « i nobili » tutti i diritti e le glorie e ai Sudra tutti i disprezzi e le oppressioni, se n'era con il tempo venuta aggiungendo un'altra d'indole politica che tendeva a frazionare gli Arii medesimi secondo le varie loro attività, e per la tutela dei rispettivi privilegi. L'Ario infatti fin dai tempi vedici si trova od occupato intorno al culto che richiede cognizioni dottrinali e pratiche che assorbono tutta una vita o combatte per la difesa e l'ampliamento del territorio o accudisce alle mansioni della vita agricola e pastorale che costituisce la ricchezza del paese. Ma questa divisione, che stava nella natura delle cose, doveva radicarsi profondamente in un paese rimasto isolato a causa dei monti e del mare da ogni contatto con il resto del mondo che agevolasse lo scambio delle idee e il progresso. Tanto più che il sacerdozio dopo una contesa accanita e anche cruenta con le altre caste, lotta di cui è rimasta viva l'eco nella tradizione indiana, era riuscito ad assicurarsi il primo luogo e a far convergere a suo profitto le prescrizioni della religione, facendo del sacrifizio « l'umbilico del mondo » e quindi dell'officiante il centro della vita nazionale dell'India, il semidio in terra, l'intermediario naturale e necessario tra gli uomini e la divinità. Quattro sono, pertanto, le caste fondamentali dell'India bramanica:

1. I Bramani, depositari e ministri della tradizione religiosa e della coltura del paese;
2. gli Kshatriya o guerrieri, grandi signori che quando non sono occupati in guerra passano il tempo nella caccia e in altre occupazioni gioconde;
3. i Vaiçya o « padroni della casa » specie di « terzo stato » dedito alle varie occupazioni della vita sociale: agricoltura, artigianato, commercio;
4. i Sudra, o plebe, non Arii, avanzo degli aborigeni soggiogati, adibiti ai lavori più umilianti.

Fuori di ogni casta, all'ultimo gradino della scala sociale v'era poi il *candala* detto *paria* dai Portoghesi, che rappresenta il frutto infelice del connubio rigorosamente vietato tra un sudra e una fanciulla di casta bramanica (1).

Il bramano era sottoposto alle regole più minute, tanto da divenir lo schiavo della posizione privilegiata che s'era fatto.

Fin dall'età di sette anni doveva mettersi a servizio di un bramano con il titolo di *brahmacârin* « allievo » dopo aver subito la cerimonia dell'iniziazione (*upanayana*), che consiste nel cingere il fanciullo che ha preso un bagno ed è vestito a festa, accanto al focolare, di una cintura (2). Il padrino (*guru*) fa quest'operazione dopo la quale il giovinetto se ne va a casa del suo precettore che gl'insegna a memoria i Veda, mentr'egli, dal canto suo, si obbliga a una castità rigorosa, fa la questua del suo cibo, alimenta mattina e sera il fuoco del suo istruttore, astenendosi da carne e miele. Un bagno finale segna la sua uscita da questo noviziato dopo il quale può rientrare nella vita ordinaria e fondar una famiglia propria. Da questa cerimonia del bagno deriva al neo-bramano il titolo di *snâtaka* « colui che ha preso il bagno »; e simbolicamente, colui che ha compito il suo corso di studi religiosi.

L'autorità del bramano è immensa: egli è la legge (*dharma*) vivente, il depositario del *mos maiorum*, colui in cui si concreta la tradizione del paese.

V'era tuttavia nell'India bramanica uno stato ritenuto più perfetto di questo e a cui da qualunque casta si poteva aspirare, ed era quello di eremita o più esattamente « abitante della foresta » (*vânaprastha*) che l'Indiano poteva abbracciare quando, sistemata la famiglia, egli aveva tutto l'agio

(1) Il decimo libro del Rig Veda, di formazione recente, conosce già la divisione delle caste che fa derivare dalle varie parti del corpo di Brahma: i bramani dalla bocca, i kshatriya dalle braccia, i vaiçya dai lombi e i sudra dai piedi.

(2) Questa cerimonia iniziatoria, che si ritrova anche nell'Avesta (cordone sacro, a 15 anni, v. più oltre, cap. XI, § 7) vien compiuta anche dalle altre due classi, guerriera e borghese, all'età di 10 e 12 anni. Dopo la cerimonia il fanciullo si considera come nato una seconda volta (*dvija*) ed allora verameute diviene un *arya*.

di darsi alla meditazione nella solitudine. Questa spiccata tendenza ascetica - che fece chiamare anche *sannyâsin* o «uomini della rinuncia» coloro che vi si dedicavano - doveva poi portare alla fioritura panteista caratteristica dei sistemi indiani e alla costituzione delle varie sètte eterodosse tra cui più notevoli il giainismo e il buddismo.

10. A giudicar dall'esterno il panteon bramanico è uguale al vedico: ma considerando una ad una le varie divinità si scorge subito che quelle ch'erano troppo naturistiche da poter ammettere un'interpretazione simbolica (per esempio l'Aurora e gli Açvini) sono passate in seconda fila, mentre quelle in cui la parte mitica poteva celarsi fino a ricevere un nuovo significato teologico, ricevono i primi onori. I testi religiosi dell'epoca lasciano ben intravvedere che tutte queste figure divine non hanno più una vita personale e indipendente, ma si possono considerar come aspetti diversi di una sola entità. La quale entità, che nelle Upanishad appare in tutto il suo valore monistico, non è ancor presentata in forma astratta, ma si concreta in un dio particolare, che nei Veda aveva una personalità pochissimo spiccata e che appunto per questo può ora assumere il nuovo valore che lo sviluppo religioso gli attribuisce. Questo dio è *Prajâpati* «signore delle creature» il quale ha generato, in senso emanatistico, tutti gli dei e l'universo intero. Questo dio, il cui compito è concepito specialmente come cosmogonico, viene poi a fondersi con un'altra divinità, di pretta concezione sacerdotale, cioè *Brahma* che è la deificazione della preghiera, della formola sacra (*brahman*). La preghiera è Prajâpati cioè generatrice e reggitrice dell'universo. Del resto fin dall'epoca vedica si era notata la tendenza a far di Brhaspati «signore della preghiera», il *purôhita* o cappellano degli dei. (V. sopra pag. 276).

Accanto a queste figure divine comincia ad ingrandir quella di *Vishnu,* appena menzionata nei Veda e che diverrà così importante nell'induismo.

La cosmogonia. La concezione filosofico-religiosa del panteon bramanico sa anche accomodarsi alle finzioni della cosmogonia. Il problema dell'origine delle cose doveva naturalmente tormentar lo spirito degl'Indiani e n'è una prova quell'inno celebre del libro X del Rig Veda che si manifesta così pregno di speculazione sacerdotale: «In principio non esistevano nè l'essere nè il non essere, nè la morte nè l'immortalità. L'Uno respirava in calma per la sua propria forza e fuori di lui, null'altro era... L'essere immenso, ch'era chiuso nel vuoto, esso solo nacque per la potenza dell'ascesi».

Ma è chiaro che l'idea della potenza creatrice dell'ascesi non può essere primitiva. Invece l'indiano vedico «in principio» vedeva l'acqua e in essa un germe e poi un uovo d'oro (*hiranyagarbha*) in cui è racchiuso il demiurgo, Brahma o Purusha. Questi con i due mezzi gusci fonda il cielo e la terra.

Vi sono poi altre versioni cosmogoniche: una contenuta nelle Upanishad, spiega la creazione con la scissione dell'essere in due principi, maschile e femminile che, trasmutandosi nelle coppie dei vari esseri viventi danno origine ai medesimi, dalla formica agli dei. Abbiamo già accennato all'origine delle caste (e si può aggiungere di tutte le creature e anche degl'inni e dei ritmi vedici) dal corpo immolato di Purusha. Nè si deve dimenticar la versione che spiega l'origine del cosmo dall'unione di Dyaus e Prithivî il «cielo padre» e la «terra madre».

In tutte queste cosmogonie l'elemento naturistico primitivo è pervaso dall'idea religioso-filosofica dell'emanatismo, per cui la creazione del mondo è un'emanazione della sostanza divina.

Il sacrifizio. La preponderanza metafisica e religiosa della preghiera si riassume tutta nel sacrifizio che assurge ora più che mai al valore di «umbilico del mondo» e di meccanismo centrale del cosmo, di guisa che, cessando esso, crollerebbe tutto l'ordine dell'universo. Ne' suoi riti sta la ragione della vita e dell'opera stessa degli dei: e nel medesimo tempo dei suoi riti l'uomo si serve per propiziarsi gli dei, ravvolgendosi nelle formole sante e nei canti liturgici che gli saranno sicuro passaporto nella vita avvenire, come gli sono preziosa moneta per sdebitarsi verso gli dei antenati del beneficio della sua nascita. Il sacrifizio è pertanto esso

stesso una divinità creatrice, anch' esso è Prajâpati e il suo effetto è irresistibile quando le formole e le rubriche sono osservate con scrupolosa esattezza.

La legge. Come la società e la speculazione religiosa sono andate fissando i contorni della condizione civile e del panteon, così anche la vita religiosa di ogni fedele Indiano è determinata, passo per passo, da una legge (*dharma*) ch' egli deve scrupolosamente osservare. Ponendo da lato i vari riti da compiere nei casi di passaggio da uno stato della vita ad un altro (nascita, iniziazione, matrimonio), l' Indiano bramanico deve compiere i cinque sacrifizi giornalieri: 1. al *brahman* o «scienza sacra» recitando stanze dei Veda mattina e sera, specialmente la Sâvitrî, stanza d' invocazione al dio Savitar, eccitatore del pensiero dell' uomo; 2. agli dei, la mattina e la sera; 3. agli antenati; 4. agli spiriti (*bhûta*), offerte di alimentazione; 5. quando capita l' occasione di far ospitalità ed elemosina. Nelle grandi feste del ciclo annuale e delle ricorrenze agricole e pastorali deve offrir doni di focacce (*ishtis*), miele e burro, nella forma semplice di un sol fuoco o nella solenne di tre.

Nell' epoca bramanica non si ha ancora un luogo fisso per il sacrifizio, la celebrazione del quale si deve sempre alla munificenza dei ricchi privati che ne usufruiscono insieme con la loro sposa.

Il matrimonio è cosa sacra ed è concepito come il pagamento del debito verso i padri perchè il figlio è, nella religione domestica, l' unico legittimo sacerdote ministro del *Pindapitryajna* o «sacrifizio della focaccia ai padri» nel quale si offrono in cibo tre di queste focacce su di uno strato erboso, dinanzi a quello dei tre fuochi ch' è collocato a sud, la regione dei morti.

Queste leggi, morali e religiose insieme, trovano la loro codificazione nei Dharma-Çâstra, testi che, sebbene compilati dopo la nascita e la diffusione del buddismo nell' India, contengono il succo d' insegnamenti e di pratiche più vetuste. Essi, che si possono considerar come un ampliamento dei Sûtra, sono compilazioni morali e giuridiche assai sviluppate e in numero corrispondente alle varie scuole bramaniche. Il tipo, notissimo, di queste compilazioni è il cosidetto codice di Manu che sarebbe il Dharma-Çâstra della famiglia dei Manava.

11. Le Upanishad «sessioni o sedute segrete» - così dette in quanto contengono l' insegnamento che i discepoli, seduti, ricevevano dal maestro - rappresentano l' ultimo sviluppo del pensiero bramanico. In questo era già assai visibile l' accentramento in Brahma che rappresenta la formola della preghiera ed è il centro del sacrifizio. Ma le Upanishad compiono un passo più innanzi, perchè identificano questo Brahma, ormai concepito come l' Uno che assomma in sè tutto l' universo, con l' âtman ed entrano così nella via del panteismo puro.

Che cosa è l' âtman?

L' *âtman* il cui valore grammaticale si può ravvicinare all' αὐτός greco, rappresenta il principio interiore che anima l' individuo, l' alito, l' anima, in una parola. Questo âtman come dà vita al microcosmo ch' è l' individuo umano, così dà vita al macrocosmo ch' è l' universo intero. Anzi l' âtman dell' uomo non è che una particella del grande âtman universale da cui si è sprigionato come una scintilla dal fuoco. Questo âtman è inafferrabile, indeterminabile come quello dell' individuo, non si può definire, non si può dire che sia questo o sia quello, ma pure è onnipresente e pervade tutto, così come un pugno di sale disciolto nell' acqua non si vede ma insapora tutta la sostanza di quella. E non solo l' âtman universale è il principio del microcosmo umano che è uscito da lui come scintilla da fuoco, ma ancora di tutto l' universo, ch' è uscito da lui come la tela dalle viscere del ragno. Tutto l' universo quindi, e l' uomo con esso, può riconoscersi nell' âtman di cui partecipa, appunto come al gusto si riconosce la presenza del sale nell' acqua; ma a ciò fare si richiede la meditazione acuta che conduce l' uomo alla conoscenza dell' âtman. In questa conoscenza è riposta la redenzione, nè v' è altra via, perchè l' essenza dell' âtman è riposta appunto nella conoscenza.

La via della salute non è più dunque quella delle opere ossia del sacrifizio rituale, ma della meditazione illuminatrice

che libera l'uomo dalle scorie di ogni imperfezione, lo scioglie da ogni desiderio ed attaccamento che non sia dell'âtman, lo assorbe in questa visione intensa e vitale in cui solo è realtà ed esperienza viva dell'essere, mentre tutto, al di fuori, è un'illusione (mâyâ) della nostra mente, fino a che la morte come una liberatrice non ci conduce all'emancipazione completa nel tutto.

12. Ma che avverrà dell'uomo che non ha battuto la via della conoscenza e non è giunto alla comprensione dell'âtman, in cui è il bagno salutare da ogni lordura morale, il principio della santità, l'arra della salvezza? Egli non avrà l'ineffabile premio della dispersione nell'essere, ma ritornerà nel mondo a ricominciar la vita sotto altra forma, a seconda dei meriti della vita anteriore, cercando di procacciarsi, nel nuovo stato, quella conoscenza dell'âtman ch'è necessaria alla liberazione dell'individuo.

Quale sia l'origine della dottrina della metempsicosi (*samsâra*) è questione discussa e non esaurita. Taluni, argomentando per l'analogia dei popoli selvaggi che non hanno difficoltà ad ammettere nelle loro leggende il passaggio dell'anima in forme diverse, animali e vegetali, ritengono che questa dottrina gli Arii l'avessero presa dagli aborigeni la cui influenza essi hanno certamente subito (Gough). Altri vogliono che la sia un'idea sorta e svoltasi spontaneamente nel seno stesso della razza o come deduzione di presupposti circa la relazione indissolubile dell'anima con il corpo e di questo con la natura che lo trasforma incorporandolo in piante, animali, uomini ecc. (Segerstedt) o secondo le seguenti tappe fondamentali: 1. gli Arii da principio ammettevano l'idea di una vita futura, sebbene non avessero chiaro il concetto dell'immortalità e questa vita futura si otteneva mediante meriti acquisiti in questo mondo, specialmente con il sacrifizio. 2. Chi va pertanto nell'altra vita sprovvisto di meriti vi subisce una nuova morte – letteralmente una «rimorte» (*punar-mrtyu*) – la quale, non concependosi ancora l'annichilamento alla maniera buddistica, sarà per analogia un ritorno dall'altro mondo in questo. 3. Questo ritorno nel

mondo si effettua attraverso varie evoluzioni che hanno per termine il rinascere alla vita terrestre per via di generazione animale (Boyer).

Ma qualunque sia la sua origine, è certo che la teoria del samsâra ha assunto un grande valore nella mente dell'Indiano che ne ha disciplinato i vari casi nel cosidetto codice di Manu conforme alla legge del taglione, proporzionando cioè le forme della nuova esistenza alle colpe commesse. L'importanza assunta si può bene spiegare considerando che con il samsâra l'uomo solleva un po' il velo che ricopre il suo passato, spiega le ingiustizie e le anormalità della vita, può, entro certi limiti, prevedere il futuro, e sente di essere un ingranaggio della grande macchina cosmica, una particella del gran tutto: pensiero assai conforme alla mentalità filosofica dell'India.

13. Nella filosofia religiosa indiana si chiamano «ortodossi» in contrapposto al giainismo e al buddismo detti «eterodossi», sei sistemi, i quali, prescindendo da qualunque indirizzo del contenuto, ammettono *in capite libri* la divina e infallibile autorità dei Veda: autorità che in mancanza di una chiesa costituita e quindi di un'ortodossia ufficiale, è, in un paese in cui il pensiero ha tanta mobilità e così poca precisione di contorni, l'unico criterio che faccia distinguere l'uomo che aderisce all'antica tradizione del paese da quello che se ne allontana. I sistemi accennati si possono distribuire in tre coppie Nyâya e Vaiçêshika; Sânkhya e Yôga; Mîmâmsâ e Vedânta.

1. *Nyâya* e *Vaiçeshika.* Il sistema Nyâya «metodo» attribuito tradizionalmente a Gotama è in fondo una logica aristotelica con conclusioni etiche, in quanto fa procedere dall'errore ogni dolore fisico e ogni male morale: conclusioni su cui il buddismo si baserà per far della conoscenza la liberazione dal dolore della vita.

Il mezzo di attingere la chiara conoscenza è fornito dal sistema Vaiçeshika «categoria», ascritto a Kanâda, che vuol condurre alla conoscenza dividendo in sei categorie l'oggetto dell'intendimento umano. Di queste categorie la prima

è la sostanza suddivisa in nove specie: terra, acqua, fuoco, aria, etere, tempo, spazio, âtman, mente; di cui le prime materiali, e perciò divisibili e impermanenti, son concepite secondo la teoria atomica che le riduce ad elementi ai quali è assicurata la indivisibilità e l'eternità: le ultime poi, spirituali, sono per se stesse dotate di quest'ultime qualità. Tra esse l'âtman assume naturalmente il valore di anima universale, onnipotente reggitrice dell'universo.

2. *Sânkhya* e *Yôga*. Il dualismo materialistico del Vaiçêshika è nel sistema Sânkhya «computo», attribuito a Kapila, condotto fino all'ateismo. Esso infatti enumera (e di qui il suo nome) i venticinque principi costitutivi del mondo. Dei quali il primo è la natura materiale (*prakrti*), l'ultimo l'anima (*purusha*) inerte e impassibile che riceve come uno specchio l'impressione della prima. La creazione è appunto e soltanto questa riflessione: infatti senza lo specchio l'immagine non si rifletterebbe, cioè non sarebbe. Così ogni idea di divinità creatrice dell'universo, di anima suprema – di cui l'individuale sarebbe una scintilla – scompare: l'unità della natura non esiste più di fronte alla molteplicità degli atomi spirituali che costituiscono l'anima. Il dualismo tra materia e spirito è irriducibile, ma l'uno è necessario all'altro come il cieco (la natura) al paralitico (l'anima). Non per questo però è meno doloroso per l'anima che aspira all'impassibilità e cerca di liberarsi dall'illusione che la natura proietta su di lei. E vi riesce, quando lacerato il velo della illusionista danzatrice, rimane sola, libera da ogni affetto o sentimento, in uno stato d'incoscienza che è appunto la liberazione, che in questo sistema è tutto affar d'intelletto all'infuori di ogni ascetismo. Per raggiungere l'indifferenza assoluta dell'io, lo Yôga attribuito a Patanjali, e che si può considerar l'applicazione pratica del sistema precedente, suggerisce mezzi meschinamente empirici e di un ascetismo feroce (come immobilità assoluta in posizioni incomode, fissar il sole, ecc.) diretti a porre l'individuo in uno stato di estasi patologica. A questa ascesi oscura e di carattere popolare l'ateismo teoretico del Sânkhya non poteva convenire e perciò lo Yôga tenta di attuare con queste pratiche ipnotiche quell'unione con l'Es-

sere superiore di cui il Sânkhya si era affatto dimenticato, pur facendo ossequio ai Veda.

3. *Mîmâmsâ* e *Vedânta*. La Mîmâmsâ «meditazione» attribuito a Jaimini, più che un sistema filosofico è un'esegesi miope e minuta che, persuasa dell'infallibilità ed eternità dei Veda, cerca di trarne in ogni maniera un succo intellettuale e morale, diretto specialmente alla pratica della vita. Il Vedânta [1] «fine del Veda» invece, attribuito a Vyasa il compilatore mitico dei Veda, tende a deificare non i Veda, ma Brahma, il tutto, il principio eterno di ogni esistenza e a fondere questo Brahma con l'âtman, con l'io: sì che sono ugualmente vere queste affermazioni: Brahma è il tutto: io (l'âtman) sono Brahma. La scienza (e quindi la liberazione) sta tutta qui, nel riconoscere che Brahma e âtman – o in altre parole che l'essere e l'io – son tutt'uno, non in senso emanatistico, perchè Brahma non si può dividere, ma in perfetta identità. I nomi, le forme, le apparenze multiple sono un effetto della nostra ignoranza (*avidyâ*) e quindi un'illusione (mâyâ): che differenza v'è tra l'argilla informe e l'argilla a foggia di vaso? la sostanza è unica, solo il nome è diverso. Ma questa ignoranza si dilegua quando si arriva a posseder la conoscenza vera, come le visioni avute durante un sogno si dileguano all'ora del risveglio.

Il Buddismo

14. Tutti i documenti che si riferiscono al buddismo provengono da due grandi centri indiani, quello settentrionale

---

[1] Il sistema del Vedânta ci è conosciuto specialmente per opera del grande commentatore Çankara, bramano, del Malabar (sec. VIII d. Cr.), che gli ha dato la sua forma attuale. Alla interpretazione del sistema del Vedânta è onorevolmente legato il nome di P. DEUSSEN, *Das System des Vedânta*, 1883: Vedi ora anche V. S. GATHE, *Le Vedânta. Etude sur les Brahmasûtras et leurs cinq commentaires*, Tours, 1918. I cinque commentari son quelli di Çankara (IX sec.), Ramanuja (XI), Nimbarka (XII), Madhva (XIII), Nallabha (XVI) su la base dei quali l'A., bramano convinto, ricostruisce in maniera eccellente il pensiero del Vedânta attraverso la sua elaborazione storica.

con focolare nel Nepal, quello meridionale con focolare nel l'isola di Ceylan. Gli scritti sacri buddistici di queste due provenienze differiscono tra loro: 1. per la lingua, essendo quelli settentrionali scritti in *sanscrito* e quelli meridionali in *pâli*, dialetto che sta al sanscrito presso a poco come l'italiano al latino; 2. per la forma, perchè i documenti pâli sono più completi e meglio ordinati mentre quelli sanscriti, pur avendo formato un vero e proprio canone, sono assai disordinati e spesso contengono elementi bizzarri ed eterogenei; 3. per la diffusione, perchè mentre i documenti settentrionali si sono diffusi oltre i confini dell'Himalaya nel Tibet, nella Cina, nel Giappone, e nell'Annam, quelli meridionali si sono estesi, da Ceylan, nella parte meridionale dell'Indocina (Birmania e Siam).

I documenti del *canone pâli* si chiamano complessivamente il Tipitaka (Tripitaka in sanscrito) ossia «le tre ceste» perchè si dividono in tre sezioni che sono, il Vinaya-pitaka, il Sutta-pitaka e l'Abhidhamma-pitaka.

La cesta del Vinaya o della «disciplina» contiene le regole della vita monastica e si ripartisce come segue:

1. Pârâjika, specie di codice criminale che elenca le colpe che provocano la espulsione di un monaco dalla comunità religiosa.

2. Pâcittiya, complemento del precedente, dove sono esposti i motivi delle sanzioni e delle regole esposte nel Pârâjika.

Questi due libri sono conosciuti sotto il nome complessivo di Vibhanga e si possono considerare come il commentario della primigenia regola buddistica in otto capitoli, detta Pâtimokkha, intorno alla quale si è intrecciata tutta la cesta Vinaya.

3. Mahâvagga «la grande sezione», contiene le norme generali per l'ammissione nella comunità: il rituale, le vesti, gli atti canonici, ecc.

4. Cullavagga «la piccola sezione» che contiene procedimenti disciplinari, obblighi della vita giornaliera e la narrazione dei concili di Râjagaha e Vesâli.

5. Parivâra è come un'appendice che riassume i

quattro libri precedenti e costituisce quasi un catechismo rituale in forma di domande e risposte.

La cesta del Sutta (Sûtra in sanscrito) contiene i discorsi del maestro misti di poesia e di prosa, suddivisi in varie collezioni che sono:

1. Dîgha-nikâya o «collezione lunga»;
2. Majjhima-nikâya o «collezione media»;
3. Samyutta-nikâya o «collezione mista»;
4. Anguttara-nikâya o «collezione numerica»;

A queste se ne è aggiunta posteriormente una quinta in cui sono stati raccolti quegli scritti che non si potevano collocar altrove, ed è il:

5. Khuddaka-nikâya o «collezione minore» la quale comprende quindici suddivisioni minori di cui ricorderemo soltanto:

a) il Sutta-nipâta notevole perchè rispecchia i tempi più antichi, la mentalità e la vita dei primi eremiti del buddismo;

b) il Jâtaka «rinascita», con parti metriche, che contiene 547 narrazioni delle nascite anteriori del Buddha. A questo si può riannodare;

c) il Cariyâ-pitaka racconto in versi delle nascite anteriori del Buddha;

d) il Dhammapada, leggiadra raccolta di 423 stanze che costituiscono come un tesoretto delle sentenze del Buddha;

e) Thera e Therî-gâthâ, doppia raccolta di versi composta dai monaci e monache più anziani e venerabili, dove si trovano bellissimi squarci di poesia accanto a profonde sentenze morali e a pensieri di metafisica buddistica.

Le due ceste Vinaya e Sutta sono le più antiche e possono pretendere di contenere, almeno in parte, il pensiero genuino del maestro e le pratiche più vetuste della sua congregazione. Ad esse si è dipoi aggiunta la cesta Abhidhamma che contiene in sette trattati la metafisica del buddismo.

La descrizione degli elementi del *canone sanscrito* è molto più difficile per aver esso subito varie modificazioni nei paesi dove si è diffuso: basterà accennare i dati fondamentali:

a) nel Nepal in luogo della divisione classica delle tre

ceste v'è una collezione di nove *dharma* o «leggi» tra cui più notevoli sono:

1. il Saddharmapundarîka o «loto della buona legge», libro di edificazione contenente parabole che illustrano la verità religiosa;

2. il Lalita Vistara o «sviluppo dei divertimenti», specie di «vangelo dell'infanzia» del Buddha dove son narrati, applicandoli all'età infantile di lui, miti naturistici con una puerile gravità, elegantissima dal punto di vista letterario.

A questi testi sacri bisogna aggiungere altre compilazioni, specialmente:

3. il Mahâvastu e il Divyâvadâna che formano parte della collezione degli *avadâna* ossia dei «racconti» di azioni meritorie compiute dal Buddha o da altri pretesi santi o sante della congregazione. Queste due compilazioni sono in fondo parti del Vinaya-pitaka.

b) Nel Tibet si trova pure una ricca letteratura sacra divisa in due collezioni, il Kanjur che è la Scrittura ossia la parola del Buddha e il Tanjur che è la Tradizione ossia i commentari redatti dai più autorevoli rappresentanti del buddismo. Il Kanjur si divide in sette sezioni la prima delle quali (*Dulva*) corrisponde al Vinaya e l'ultima (*Rgyud*) è un manuale di magia. Le cinque intermedie sono *sûtra* ossia raccolte di sentenze suddivise in parecchi volumi.

c) Nella Cina si è conservata la tradizione delle tre ceste spartite secondo le due grandi divisioni del Grande e del Piccolo Veicolo di cui sarà detto più oltre e che più o meno, non ostante le modificazioni numerose che la Cina ha ricevuto da ogni parte, riproducono uno schema che si avvicina al canone pâli.

Discutono gl'indianisti a quale delle due raccolte si debba dare la preferenza. Certo praticamente il canone pâli è il più accessibile, il più completo e il più ordinato e permette quindi uno studio sistematico della religione: non tutto quello che vi è contenuto può ritenersi insegnamento del Buddha, molto anzi rispecchia la speculazione o la parenesi delle comunità buddistiche esercitatesi intorno al nucleo primitivo offerto dal maestro. Si deve poi ritener ben fissato che il canone delle

sacre scritture buddistiche si è formato lentamente per opera soprattutto di monaci ed è divenuto quasi la media delle varie discipline e degli insegnamenti che gli adepti della dottrina richiamavano a mente nelle loro riunioni periodiche e che i missionari ripetevano. Questo corpo di dottrine ha naturalmente varie classificazioni: sûtra, gâthâ, jâtaka, ecc. che poi sono rimaste nei due canoni. Una conclusione su la priorità di uno dei due canoni è allo stato attuale degli studi prematura, e del resto essa riguarda più la storia che il contenuto fondamentale del buddismo.

15. Il buddismo, dal punto di vista dottrinale, è l'ultimo termine della speculazione upanishadica, mentre dal punto di vista religioso è, come il Giainismo, una reazione contro il formalismo bramanico che aveva soffocato nell'India ogni libera espansione delle classi sotto lo ieratico potere dei bramani strapotenti.

Esso infatti esce dalla casta dei guerrieri, perchè il Buddha è figlio di un principe indiano; parte dalla convinzione che l'intellettualismo bramanico, diretto a spiegar l'essenza delle cose, ha fatto bancarotta; e dopo aver per conseguenza tacciato d'inutilità questa ricerca, muove, come già Socrate contro i Sofisti, da un dato di esperienza personale: la realtà del dolore nel mondo e suggerisce i mezzi per sfuggir per sempre a questo dolore. La concezione pessimistica del mondo non è creazione buddistica, ma retaggio delle filosofie ortodosse precedenti che avevano considerato come prodotto cattivo dell'illusione la molteplicità dei fenomeni di cui è intessuta la nostra esistenza e che c'impediscono l'assorbimento nell'Uno, unica realtà, nella quale anela dissolversi ogni diversità che spumeggia un istante nell'effimera esistenza del mondo. Le Upanishad sono universalmente riconosciute come la fonte prima di questo pensiero, tanto che giustamente è stato detto essere il buddismo la filosofia delle Upanishad tolto il concetto di Brahma [1].

---

[1] Su la dottrina delle Upanishad, come scaturigine dottrinale del buddismo, vedi la recente mirabile opera di H. OLDENBERG, *Die Lehre der*

Il quale concetto di brahman o âtman fu rigettato dal Buddha perchè razionalmente irraggiungibile e al suo posto fu da lui messa una realtà empirica cioè quella del dolore. Del resto i due sistemi procedono ugualmente. Entrambi danno la causa di ogni male all'ignoranza che fa concepir la pluralità dei fenomeni come una realtà, mentre sono una illusione (Upan.) e ci fa credere che la vita sia un tessuto di piaceri, mentre l'unica realtà è il dolore (budd.); e insieme ci fa concepire il desiderio di godere di queste « impermanenze » in luogo della dispersione nell'âtman (Upan.) o della cessazione completa dell'esistenza nel nirvana (budd.). Entrambi pongono la salvezza nella cognizione della verità che l'ignoranza ci vela, entrambi suggeriscono l'ascetismo e la solitudine per raggiungere questa cognizione. Ma il buddismo deve anche alla filosofia Sânkhya quell'attitudine di spirito che lo ha portato a distoglier lo sguardo dall'âtman per posarlo sul mondo fenomenico: tutt'e due questi sistemi vedono il mondo fenomenico governato da una legge meccanica che non ha nessun rapporto con l'âtman, come non si possono attribuire nè a questo nè all'io (âtman individuale) i fatti empirici del nostro mondo psichico che dipendono anch'essi dal meccanismo della natura (Oldenberg).

Nel meditare e nel diffondere il suo pensiero salutare il Buddha ha avuto uno scopo essenzialmente pratico: liberare gli uomini dalla illusione che li trascina per quel circolo indefinito di esistenze (samsâra) a cui l'uomo è condannato dalle proprie azioni. La sua parola di salvezza si dirige a tutti, oltre ogni rigida barriera di casta che impediva di comunicare ai membri delle classi inferiori i risultati aristocratici della speculazione.

Si deve forse vedere in questa universalità della salvezza offerta a tutte le classi l'effetto di un moto sociale rispon-

---

Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1915; C. Formichi, *La dottrina idealistica delle « Upanishad »* « Bilychnis » IX (1920) fasc. di luglio p. 1, chiara ed eloquente sintesi dell'idealismo upanishadico nelle sue linee fondamentali e nel suo valore di elevazione morale.

dente alle condizioni del paese? Lo stato degli studi non permette di affermarlo e nulla nei discorsi del Buddha autorizza ad arguirlo. Del resto pur ammettendo la realtà di tale rispondenza essa dovette sfuggire all'osservazione del Buddha: il suo insegnamento infatti prescinde da qualsiasi questione di ordine temporale e tende a liberar l'uomo da tutto ciò che con quello può implicarlo. Per questo egli non si è curato di riformare il bramanesimo nè le correnti di pensiero che vi si riportavano, ma procede per una via indipendente e presenta agli uomini tutti una *filosofia* della salute, che nelle mani de' suoi seguaci diviene una religione vera e propria. La quale ponendo al posto delle divinità vaghe, bizzarre, talvolta anche disoneste del vedismo, la figura di un uomo santo, nobile, la cui vita fu un esempio continuo di virtù e la parola una fonte chiara di sapienza, ha fatto sì che la sua dottrina si diffondesse rapidamente, sia nella gente ignorante che nel Buddha-dio trovava espresse le aspirazioni buone dell'anima, sia nelle persone colte e desiderose di perfezione che nei presupposti dottrinali e nella « sete di redenzione » del buddismo trovavano appagate le esigenze intime del loro spirito. Tanto più che la redenzione buddistica è presentata da un punto di vista non tanto individuale quanto cosmico, come una salvazione universale. Per questo il buddismo ha varcato i limiti dell'India ed ha assunto un tipo universalista che ogni nazione ha potuto di poi adattare a se stessa.

16. Un indianista illustre, il Senart, tentò già di dimostrare che la vita del Buddha è un mito naturistico solare che significa il cammino del sole dall'alba al tramonto. Ora è innegabile che elementi mitici sono entrati con il tempo nel bagaglio leggendario del buddismo, ma l'esistenza del Buddha, la certezza di alcuni episodi fondamentali della sua vita reggono ad ogni confronto e si debbono considerar come sicuri. Su queste basi, si può stabilire ch'egli nacque nel sec. VI a. C. dal ramo di Gotama della famiglia principesca dei Sakya tributaria del reame di Kosala, che possedeva alle radici dell'Himalaya un territorio con Kapilavastu per capitale. Il suo nome era Siddhârta. Visse nella casa paterna,

dove aveva moglie e un figliuolo, fino a che il suo pensiero - che andava tormentosamente cercando, come quello di tanti spiriti superiori del tempo, il modo di spezzar il cerchio ferreo dell'esistenza con la sua fatale transmutabilità delle forme - non sentì un impulso potente alla solitudine. Abbandonò allora la famiglia e si diede alla vita ascetica durante la quale intuì finalmente la formola della liberazione. Egli allora volle con nobile slancio di proselitismo rivelarla a tutti come un dono magnifico e trovò discepoli, uomini e donne, che lo seguirono volenterosi e ch'ebbero da lui una disciplina. Morì dopo un ministerio assiduo verso il principio del sec. v (480) e il suo corpo fu cremato, ai primi raggi del sole, fuori delle mura della città di Kusinara e le sue ceneri furono divise in otto parti per esser distribuite [1].

Tal è la vita del Buddha, detratti gli elementi che la tradizione vi ha aggiunto. Secondo questa Siddhârta era nato in forma miracolosa, per concezione e parto virginei, nei giardini di Lumbini a poca distanza da Kapilavastu. La madre Mâyâ era morta sette giorni dopo averlo dato alla luce. Prodigi graziosi accompagnano la sua infanzia: appena nato cammina e su i suoi passi sbocciano fiori di loto; quando entra nei templi cadono le statue degl'idoli: sa, ancor bambino,

(1) Tra le scoperte archeologiche importanti nella culla del buddismo, iniziate dal Prinsep, vanno annoverate le due colonne con iscrizioni fatte erigere dal re Asoka in ricordo dei suoi pellegrinaggi nel luogo di nascita del Buddha; e lo *stupa* di Piprava (edificio in forma di cupola emisferica che insiste su di un tamburo circolare con porta d'accesso e trincea) entro il quale fu rinvenuto un sarcofago che conteneva due urne con ossa cremate, dono della famiglia dei Sakyi al loro grande parente. Tutte queste scoperte furono fatte nel Terai (Nepal) nel 1897. Un altro reliquiario di bronzo con le reliquie del Buddha è stato recentemente trovato a Peshawar (nord-ovest dell'India) dal Marshall dietro indicazione di A. Foucher, che aveva indicato il luogo da scavare basandosi su i dati del pellegrino cinese Hiuen Tsang. Il reliquiario interno di cristallo porta il sigillo del re indoscitico Kanishka e la custodia esterna di bronzo ha la firma *Agesilaos* dell'artista greco che l'ha foggiata. Vedi intorno a questo argomento: J. F. FLEETE, *The tradition about the corporeal relics of Buddha*, in «The Journal of the R. Asiatic Society» 1906 (2) p. 655 e 881 e C. PUINI, *Le reliquie del Buddha*, GSAI, XXI, (1908) p. 59.

esporre al maestro i 64 modi di scrittura dal maestro stesso ignorati. La sua balda giovinezza trascorre nei piaceri molteplici che un rampollo della potente casta guerriera poteva permettersi, quando, un giorno, rimane profondamente colpito da tre incontri: un vecchio cadente, un febbricitante, un corteo funebre, cioè vecchiaia, malattia e morte, il termine fatale di ogni esistenza umana [1]. Come sfuggirne? Egli piombò in cupa meditazione, quando la risposta muta ed eloquente gli venne dall'incontro di un asceta che procedeva tranquillo nel suo rozzo saio, chiedendo l'elemosina. Fu questa per Siddhârta una voce irresistibile: perciò nel cuore della notte, gettato un ultimo sguardo alle danzatrici addormentate che con le mosse incomposte e il russare sgradevole gli confermarono il grande nulla dei piaceri, senza salutar la cara sposa per timore di non resistere, fuggì non ostante la vigilanza ordinata dal padre: era quella una notte di plenilunio.

Per sette anni rimase nelle selve a meditar sul dolore della vita e sui mezzi per liberarsene, sotto la guida di due bramani Arâda (Alâra in pâli) e Uddaka che poi abbandonò perchè non ne fu soddisfatto, mettendo frattanto in pratica le severe misure ascetiche che le scuole più in voga suggerivano; ma fu invano. Quando un giorno, abbandonato già da cinque altri eremiti che lo avevano seguito nel bosco di Uruvela, tentato invano da Mâra, il maligno, che gli esibisce sotto le forme più lusinghiere tutte le gioie fallaci della vita, egli, nel silenzio della notte, sotto l'albero che lo protegge nella meditazione, dinanzi alle acque che scorrono nella quiete, ha in un solo istante l'illuminazione sacra *(bôdhi)* e comprende finalmente la verità del dolore e le altre che spiegano la sua origine e menano alla sua estinzione. Da questa notte santissima egli fu il *Buddha* «l'illuminato» [2].

Un mese ancora trascorse a meditar la dottrina intuita, a svolgerla nel suo pensiero, a resistere alla tentazione di

(1) Questa leggenda costituisce, com'è noto, il nucleo di quella dei santi Barlaam e Ioasaf.

(2) L'albero della illuminazione è rimasto sacro nella storia buddistica e tuttora ne viene piamente mostrato il tradizionale tronco.

dove aveva moglie e un figliuolo, fino a che il suo pensiero - che andava tormentosamente cercando, come quello di tanti spiriti superiori del tempo, il modo di spezzar il cerchio ferreo dell'esistenza con la sua fatale transmutabilità delle forme - non sentì un impulso potente alla solitudine. Abbandonò allora la famiglia e si diede alla vita ascetica durante la quale intuì finalmente la formola della liberazione. Egli allora volle con nobile slancio di proselitismo rivelarla a tutti come un dono magnifico e trovò discepoli, uomini e donne, che lo seguirono volenterosi e ch'ebbero da lui una disciplina. Morì dopo un ministerio assiduo verso il principio del sec. v (480) e il suo corpo fu cremato, ai primi raggi del sole, fuori delle mura della città di Kusinara e le sue ceneri furono divise in otto parti per esser distribuite [1].

Tal è la vita del Buddha, detratti gli elementi che la tradizione vi ha aggiunto. Secondo questa Siddhârta era nato in forma miracolosa, per concezione e parto virginei, nei giardini di Lumbini a poca distanza da Kapilavastu. La madre Mâyâ era morta sette giorni dopo averlo dato alla luce. Prodigi graziosi accompagnano la sua infanzia: appena nato cammina e su i suoi passi sbocciano fiori di loto; quando entra nei templi cadono le statue degl'idoli: sa, ancor bambino,

(1) Tra le scoperte archeologiche importanti nella culla del buddismo, iniziate dal Prinsep, vanno annoverate le due colonne con iscrizioni fatte erigere dal re Asoka in ricordo dei suoi pellegrinaggi nel luogo di nascita del Buddha; e lo *stupa* di Piprava (edificio in forma di cupola emisferica che insiste su di un tamburo circolare con porta d'accesso e trincea) entro il quale fu rinvenuto un sarcofago che conteneva due urne con ossa cremate, dono della famiglia dei Sakyi al loro grande parente. Tutte queste scoperte furono fatte nel Terai (Nepal) nel 1897. Un altro reliquiario di bronzo con le reliquie del Buddha è stato recentemente trovato a Peshawar (nord-ovest dell' India) dal Marshall dietro indicazione di A. Foucher, che aveva indicato il luogo da scavare basandosi su i dati del pellegrino cinese Hiuen Tsang. Il reliquiario interno di cristallo porta il sigillo del re indoscitico Kanishka e la custodia esterna di bronzo ha la firma *Agesilaos* dell'artista greco che l'ha foggiata. Vedi intorno a questo argomento: J. F. FLEETE, *The tradition about the corporeal relics of Buddha,* in «The Journal of the R. Asiatic Society» 1906 (2) p. 655 e 881 e C. PUINI, *Le reliquie del Buddha,* GSAI, XXI, (1908) p. 59.

esporre al maestro i 64 modi di scrittura dal maestro stesso ignorati. La sua balda giovinezza trascorre nei piaceri molteplici che un rampollo della potente casta guerriera poteva permettersi, quando, un giorno, rimane profondamente colpito da tre incontri: un vecchio cadente, un febbricitante, un corteo funebre, cioè vecchiaia, malattia e morte, il termine fatale di ogni esistenza umana [1]. Come sfuggirne? Egli piombò in cupa meditazione, quando la risposta muta ed eloquente gli venne dall'incontro di un asceta che procedeva tranquillo nel suo rozzo saio, chiedendo l'elemosina. Fu questa per Siddhârta una voce irresistibile: perciò nel cuore della notte, gettato un ultimo sguardo alle danzatrici addormentate che con le mosse incomposte e il russare sgradevole gli confermarono il grande nulla dei piaceri, senza salutar la cara sposa per timore di non resistere, fuggì non ostante la vigilanza ordinata dal padre: era quella una notte di plenilunio.

Per sette anni rimase nelle selve a meditar sul dolore della vita e sui mezzi per liberarsene, sotto la guida di due bramani Arâda (Alâra in pâli) e Uddaka che poi abbandonò perchè non ne fu soddisfatto, mettendo frattanto in pratica le severe misure ascetiche che le scuole più in voga suggerivano; ma fu invano. Quando un giorno, abbandonato già da cinque altri eremiti che lo avevano seguito nel bosco di Uruvela, tentato invano da Mâra, il maligno, che gli esibisce sotto le forme più lusinghiere tutte le gioie fallaci della vita, egli, nel silenzio della notte, sotto l'albero che lo protegge nella meditazione, dinanzi alle acque che scorrono nella quiete, ha in un solo istante l'illuminazione sacra *(bôdhi)* e comprende finalmente la verità del dolore e le altre che spiegano la sua origine e menano alla sua estinzione. Da questa notte santissima egli fu il *Buddha* « l'illuminato » [2].

Un mese ancora trascorse a meditar la dottrina intuita, a svolgerla nel suo pensiero, a resistere alla tentazione di

(1) Questa leggenda costituisce, com'è noto, il nucleo di quella dei santi Barlaam e Ioasaf.

(2) L'albero della illuminazione è rimasto sacro nella storia buddistica e tuttora ne viene piamente mostrato il tradizionale tronco.

Mâra che temeva la sua propaganda: finalmente si mosse, desideroso di partecipare agli uomini la liberazione e tenne a Benares quel celebre discorso che non a torto, per le analogie esteriori, è stato detto « il sermone montano » del buddismo. Peregrinò poi altrove facendo proseliti, che giunti a un numero abbastanza rilevante inviò all'illuminazione del mondo.

Tra i primi convertiti vanno annoverati quindici asceti che lo avevano abbandonato nella foresta, Sâriputta e Moggallâna due giovani bramani, Ananda il discepolo amato che lo assistette nelle ultime ore, Upali il barbiere dei Sakya e canonista-teologo della comunità, Râhula figlio di Siddhârta, Bimbisara re del Magadha, la regione natale del Sublime, Pasenadi re di Kosala, Devadatta cugino del Buddha, che poi defezionò per invidia ed ambizione. I suoi discorsi furono di preferenza pronunziati presso Savatthi nel parco di Jetavana; sulla collina di Gijjha kûta e nel bosco di bambù, Veluvana. Durante la sua avanzata vecchiaia, per aver mangiato carne di porco salata o funghi velenosi, si ammalò e volle ricoverarsi nel bosco presso la città di Kusinara, dove impartì le sue ultime istruzioni, poi si raccolse ed entrò nell'estasi che gli fu via al nirvâna. Prodigi della natura, terremoto e tuoni, commemorarono il suo trapasso mentre Brahma e Indra proclamavano che il Sublime era entrato nella gloria. I resti del cadavere cremato vennero distribuiti alle otto genti accorse ai funerali.

17. Il nucleo centrale dell'insegnamento del Buddha, quello ch'egli, secondo la tradizione, intuì sotto l'albero della bôdhi, è contenuto nel discorso di Benares: « Ecco, o monaci, la santa verità sul *dolore:* la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con chi non si ama è dolore, la separazione da ciò che si ama è dolore, non raggiungere il desiderio è dolore.

« Ecco, o monaci, la santa verità su l'*origine del dolore:* è la sete (dell'esistenza) che conduce di rinascita in rinascita, accompagnata dal piacere e dalla cupidigia, che trova qua e là il suo piacere; la sete di piacere, la sete di esistenza, la sete d'impermanenza.

« Ecco, o monaci, la santa verità su la *soppressione del dolore*: l'estinzione di questa sete mediante l'annientamento completo del desiderio, scacciando il desiderio, rinunciando al desiderio, liberandosene, non lasciandogli luogo.

« Ecco, o monaci, la santa verità su la *via che conduce alla soppressione del dolore*: è quella via sacra ottopartita che si chiama fede pura, volontà pura, linguaggio puro, azione pura, puri mezzi di esistenza, applicazione pura, memoria pura, meditazione pura » (*Mahâvagga,* I, 6, 10).

Queste quattro verità che contengono tutte le altre come le orme dei quattro piedi dell'elefante contengono quelle di tutti gli altri animali, partono da una constatazione empirica già scoperta e illustrata dalle scuole ortodosse: che cioè l'esistenza con il suo continuo fluttar di forme, la sua impermanenza, il suo divenire perpetuo è un dolore e un male da cui bisogna liberarsi. E tanto più grave è questo male in quanto non si arresta nel giro breve della nostra vita, ma si prolunga, secondo che gli atti *(karman)* nostri avranno meritato, per una serie indefinita di esistenze: la rinascita (samsâra) è il postulato del buddismo. Tutto il fine della predicazione buddistica tende appunto a spezzare questa catena ferrea di azioni che rappresenta in ogni suo anello una nostra esistenza e che è la sola che tenga avvinta alla sua dolorosa successione, la successione delle nostre esistenze.

Ma come mai l'uomo si può trovar legato a questa vita e a tutte le sue impermanenze? Ciò proviene a causa della sete (*trsnâ* in sanscrito, *tanhâ* in pâli), ossia desiderio dell'esistenza che tutti gli uomini provano e che pure è così contraria alla loro tranquillità vera, alla suprema aspirazione di tutto il loro essere. E come mai può risiedere nell'uomo una sete così funesta? Il buddismo risponde come le Upanishad: « a causa della ignoranza », ma precisa subito: « delle quattro sante verità ». Queste ci rivelano ciò che l'ignoranza come velo funesto c'impediva di vedere, cioè che l'esistenza malgrado i fugaci piaceri è un soffrire.

L'*ignoranza* (*avidyâ*) (I) è la vera radice di ogni male e da essa infatti derivano, come primo effetto, le *formazioni* (*samskâra*) (II) ossia quelle disposizioni mentali o tendenze per

le quali l'essere che se ne trova investito, si determina in una maniera o in un'altra corrispondente sempre a quelle forme di conoscenza consentitegli dalla sua ignoranza. Le formazioni, pertanto, producono la *conoscenza* (*vjnâna*) (III) alla quale deve darsi lo stesso valore che all'anima, giacchè essa nasce nel momento della concezione e dal suo permanere o partire dipende l'esistenza del *nome e corpo* (*nâmarûpa*) (IV) cioè del nuovo individuo umano che secondo la speculazione bramanica è individuato appunto da queste due cose ([1]). La conoscenza e il nome e corpo si sostengono a vicenda come due fasci di canne poggiati l'uno contro l'altro. Dal nome e corpo dipendono i *sei domini (sadâyatana)* (V) ossia i cinque sensi più l'intelletto, e ciò che loro corrisponde nel mondo esterno, poichè appunto mediante i sensi l'uomo si pone a *contatto* (*sparça*) (VI) con questo. Questo contatto produce la *sensazione* (*vedanâ*) (VII) la quale mette nell'individuo la *sete* (*trsnâ*) (VIII) o desiderio di vivere, che è di specie diversa a seconda dei sensi che quella tal sensazione hanno provocato. La sete porta naturalmente l'*attaccamento* (*upâdâna*) (IX) detto anche « abbracciamento » per analogia della fiamma che abbraccia il combustibile e se ne alimenta, come l'esistenza si pasce dell'esca del desiderio, anche attraverso il vento della trasmigrazione che la porta di esistenza in esistenza. L'attaccamento porta con sè l'*esistenza* (*bhava*) (X) medesima e quindi la *nascita (jâti)* (XI) con l'inevitabile prospettiva di *vecchiaia*, *malattia* e *morte* (*jarâ - marana - çokâdi*) (XII).

Questa serie di dodici conseguenze fatali a cominciare dall'ignoranza è detta la « catena causale » *(Pratitya samutpâda* in sanscrito, *paticcasamuppâda* in pâli). Essa è estranea al buddismo iniziale che in realtà parla solo di sete dell'esistenza ed afferma genericamente che molte sono le cause del dolore. Ma la speculazione buddistica doveva ben presto esercitarsi su questo punto fondamentale della dottrina; ed invero noi vediamo che, nella tradizione canonica, al Buddha stesso

([1]) Naturalmente il corpo che tocca in sorte a questa *conoscenza* od anima è quello determinato dagli atti *(karman)* compiuti nelle esistenze anteriori.

è attribuita l'intuizione della catena causale sotto quel medesimo albero della bôdhi da cui egli ebbe la rivelazione salvatrice (Mahâvagga I, 1,2-7).

La relazione fra gli anelli di questa catena ha sempre costituito il rompicapo degli esegeti buddisti e dei commentatori europei. Taluni infatti tenendo conto che la dottrina della rinascita è il postulato del buddismo, come più sopra si è detto, interrompono la catena causale al nono anello considerando le prime nove condizioni come descrittive dell'esistenza attuale da cui seguirebbe la rinascita dell'individuo in un'altra esistenza (ultimi tre anelli) ([1]). Altri, sempre in virtù del medesimo postulato, ritengono che i primi due anelli si riferiscano a un'esistenza passata, i seguenti otto all'esistenza attuale e gli ultimi due a un'esistenza futura dell'individuo. Altri ancora considerano i dodici anelli come un compendio della vita attuale che procede attraverso i primi dieci, esprimenti lo sviluppo psicofisiologico dell'individuo, per sboccare con l'undecimo nella nascita a questa vita, con l'inevitabile retaggio di vecchiaia, malattia e morte (duodecimo anello).

In realtà bisogna considerar questa catena causale secondo le esigenze del pensiero indiano in genere e della soteriologia buddistica in specie, ritenendo che quella enumerazione di cause ha valore sopratutto in quanto è un metodo per la liberazione dell'individuo dal ciclo inesorabile dell'esistenza, in cui è chiuso per la forza del karma. Essa si comprenderà molto meglio se verrà presa ad esaminare dall'ultimo anello che contiene una considerazione di fatto: quella della vecchiaia, malattia e morte, il triste spettacolo dal quale appunto il Buddha trasse il primo stimolo alla sua meditazione liberatrice ([2]). Ma il dolore della vita, in cui si compendiano le

([1]) Non farà meraviglia questa moltiplicità di esistenze considerata in una sola catena, perchè nel buddismo non è l'esistenza individuale che si deve considerare, ma la collana più o meno lunga delle medesime la quale, come si è detto più sopra, è tenuta insieme dal filo del *karma* o delle azioni che l'individuo compie durante una esistenza.

([2]) Il seguente passo del tripitaka cinese, tradotto dal Puini, descrive in maniera assai chiara il processo logico seguito dal Buddha: « Bhikshu

tre amare realtà dell'ultimo anello, (XII) in tanto è sperimentabile dall'uomo in quanto è nato alla vita (XI) ed in tanto è nato in quanto esiste la possibilità dell'esistenza (X), la quale a sua volta è una conseguenza dell'accettazione che si fa della vita (IX), accettazione provocata dalla sete (VIII) o desiderio della vita medesima. E procedendo così sempre a ritroso si arriva al primo anello costituito dall'ignoranza (delle quattro sante verità) da cui deriva seguendo la progressione della catena tutto il dolore e tutto il male della vita. Questa reversibilità della catena causale ci pone in grado di intenderne più a fondo lo spirito. Dalla constatazione del dolore si risale alla ricerca della sua causa che è l'ignoranza, dalla persistenza dell'ignoranza si deduce per gradi la fatale esistenza del dolore. E come distruggendo l'ignoranza si distrugge il dolore, così annullando in sè il desiderio della vita e delle sue impermanenze, si finisce con annullare l'ignoranza nell'inconscia pace del nirvana. In tal guisa la catena causale mentre esprime nella lettura diretta la legge del dolore, esprime nella lettura inversa la legge della liberazione: ciò che rende palese il

(monaci) quando io, non ancora pervenuto alla bōdhi, ero tuttavia bōdhisattva, pensando alle grandi miserie dei viventi e al massimo dei dolori - la vecchiezza che mena alla morte - domandai a me stesso quando e come alla vecchiezza e alla morte si potesse trovar riparo. E tra me stesso meditando, mi ebbi questa idea. Per qual ragione vi è la vecchiezza e la morte (jarāmarana)? e qual è la causa precipua (nidāna) del ripetersi continuo della vecchiezza e della morte? Allora, o bhikshu, alla mia mente si presentò questa risposta: La vecchiezza e la morte (jāramarana) sono la conseguenza del nascere (jāti); il nascere è parimente la causa precipua (nidāna) del ripetersi [nel mondo] della vecchiezza e della morte (jarāmarana) ».

E dopo aver seguitato così per tutti e dodici gli anelli della catena e ritrovato la legge del dolore, il Buddha formola così la Legge della liberazione: « Allora, o Bhikshu, pensai: Perchè non annienterò io il Dolore (jāramarana)? quale cosa potrà estirparlo e al tutto distruggerlo? - E ragionando su ciò, o Bhikshu, mi venne in mente quest'idea: Se non vi fosse la Nascita (jāti), non vi sarebbe il Dolore (jāramarana); distrutto il Nascimento (jāti), vien distrutto perciò il Dolore (jarāmarana) ». E così di seguito fino alla distruzione dell'Ignoranza da cui deriva il dolore del mondo. C. Puini, *Le origini della vita,* in « Rivista degli studi orientali » I (1907-08) p. 453-486.

senso della sentenza buddista: conosciute le dodici cause si conosce la Legge e conosciuta la Legge si conosce il Buddha.

Il dolore dunque esiste e il buddismo ne ha anche additato l'origine. Son queste le due prime sante verità. La terza è quella dell'estinzione che è l'obiettivo supremo della nuova dottrina. L'estinzione non si può avere se non sopprimendo l'esistenza nel nirvana. Il *Nirvâna* è precisamente l'« estinzione » della sete di vivere, ma non se ne può sapere di più per l'abile metodo dialettico del Buddha che rifuggì sempre dal rispondere categoricamente alle stringenti domande che gli venivano fatte in proposito [1]. È un concetto che si può definire più negativamente che positivamente, in quanto a chi entra nel nirvana vien negata la coscienza e, con molta probabilità, la vita stessa, perchè tutta la dottrina del Buddha è una liberazione dal circolo ferreo e doloroso della vita. Secondo l'Oldenberg il Buddha non è stato esplicito su questo punto per non spaventare i semplici della sua comunità.

Alla questione del nirvâna è collegata strettamente quella dell'anima. Come l'ha concepita il buddismo?

L'anima per il buddismo non è una sostanza individua, spirituale, permanente, soggetto dei fenomeni della conoscenza e della coscienza, ma è costituita da una serie di sensazioni istantanee che nascono e muoiono, e si rinnovano perennemente. L'io personale non esiste — dice il venerabile Nâgasena, a Milinda (Menandro) re degli Yavanas (Ἰάονες, Ionii, verso il 100 a. C.) — ma solo i cinque skandha o elementi che costituiscono l'esistenza umana: nome e corpo, sensazione, idea, concetto, conoscenza [2]; come non esiste il cocchio, ma

(1) Così, egli risponde al monaco Mâlunkyâputta che lo interrogava in proposito, che egli s'era fatto maestro soltanto della dottrina della liberazione e che voler ricercar i problemi ultimi era tanto inutile quanto è inutile per un ferito di freccia avvelenata sapere il nome o i connotati del feritore o le qualità dell'arma e del veleno (*Majjhima Nikâya,* I).

(2) « La personalità umana è il risultato dell'unione di cinque gruppi di qualità e attributi (*pañcaskanda*), i quali si manifestano con speciali fatti fisici e psichici. Questi cinque skanda sono: 1. *Rûpa* (forma) ossia ciò che si manifesta con qualità che suggeriscono l'idea di materia - forma, suono, odore, gusto, impenetrabilità -; e gli organi che com-

soltanto il timone, le ruote, il giogo, ecc., alla riunione de' quali si dà il « nome » di cocchio.

L'etica del buddismo si riassume nella quarta santa verità cioè nella via che mena all'estinzione del dolore. Questa via, come si è veduto nella predica di Benares, consiste nel seguire il sentiero « ottopartito » cioè fede pura, volontà pura, parola pura, azione pura, mezzi puri di esistenza, applicazione pura, memoria pura, meditazione pura. Queste prescrizioni sono dal Buddha stesso spiegate e si possono restringere a tre categorie principali: rettitudine, sapienza e meditazione che l'Oldenberg chiama i tre capitoli dell'etica del buddismo. La rettitudine della condotta dev'essere alla base della vita di un buddista, non tanto per se stessa, quanto perchè il male provoca rinascite inferiori e allontana sempre più dal nirvâna. Questa rettitudine esterna assume un valore speciale per la sapienza interiore e si corrobora nella meditazione; tutte e tre costituiscono gli scalini che precedono la porta della liberazione.

Praticamente la rettitudine della vita si concreta nell'osservanza di questi precetti: 1. non uccidere nessun essere vivente, neppure il più umile insetto; 2. non rubare; 3. non commettere adulterio; 4. non mentire; 5. non bere liquori inebbrianti.

Chi poi è chiamato a seguire più da vicino la dottrina buddistica, cioè il monaco, deve vivere in castità perfetta e praticare la povertà completa, perchè il monaco, secondo una similitudine registrata nei libri sacri, deve distinguersi per la virtù come il fiore di loto emerge su lo specchio dell'acqua

pongono il corpo e lo rendono capace di comunicare col mondo esterno. 2. *Vedanā* (sensazione) la capacità di ricevere le impressioni, per gli organi dei sensi e formare le sensazioni. 3. *Sanjñā* (idea) la qualità di produrre idee astratte dalle varie impressioni dei sensi. 4. *Samskāra* (concetto) la qualità che ha il senso interno, mana, di dare una forma alle idee e rappresentarle al pensiero. 5. *Vijñāna* (conoscenza) la qualità che ha il mana di prender cognizione precisa dei concetti, per tal modo rappresentati, ed anche di conservarne il ricordo ». C. Puini, *Le origini della vita*. « Rivista degli studi orientali », I, 1907-08) p. 480.

senza toccare la melma del fondo. In genere però la morale buddistica è fredda, — sebbene i precetti di carità verso ogni essere vivente siano svolti con ricchezza esuberante di espressione (storia di Kunâla) — perchè tende all'estinzione di ogni sentimento e non tanto dà all'uomo la nozione dei suoi rapporti con il mondo, quanto tende piuttosto a liberarlo dal mondo; ed in essa l'atto ha per sè un valore negativo in quanto cioè non provoca rinascite peggiori. La vera perfezione buddistica consiste nell'esser puro da ogni azione di qualsiasi genere per adagiarsi nell'immobilità del nirvâna.

Anche i precetti della sapienza e della meditazione sono disciplinati da quattro tappe che bisogna percorrere, dette *dhyânas* « meditazioni », che tendono a condurre l'individuo alla verità attraverso l'intuizione più che per il ragionamento. Questi gradi tendono a togliere, a poco a poco, all'individuo ogni sensibilità ed attività per addurlo a quella completa indifferenza, cui anela il buddismo come a liberazione finale: 1. soppressione dei desideri; 2. esenzione dai pensieri; 3. esenzione dalla gioia; 4. cessazione del respiro, indifferenza perfetta. La posizione preferita per queste « meditazioni » è quella caratteristica attribuita al Sublime e moltiplicata dalle figurazioni dell'arte: il meditante cioè, è seduto con le gambe incrociate sotto il corpo, su di un cuscino d'erba da se stesso radunato, eretto il busto e il viso circondato da un « vigile pensiero ». Mezzi preparatori consistono, nel buddismo posteriore, in operazioni di autosuggestione e d'ipnotismo, che assumono carattere e valore di magia. Raggiunto l'ultimo stadio l'individuo si può considerar come *arhat* « nobile », venerabile, degno del nirvâna. Ma per giungervi non è sufficiente una sola esistenza: ne occorrono parecchie che il buddismo posteriore ha fissato con minuziosa precisione. In quest'ascensione lenta verso la liberazione, il buddista trova gl'intoppi del Maligno che non vuol fargli raggiunger quello stato. Il Maligno dal buddismo superiore è concepito come un potere impersonale che regola il succedersi dei fenomeni in questo mondo dell'impermanenza e del dolore, ma nel buddismo inferiore è divenuto un vero e proprio diavolo, su lo stampo di quegli spiriti maligni di cui l'Indiano aveva riempito l'ambiente della

sua vita quotidiana e da cui i Veda insegnavano a premunirsi mediante le pratiche della magia.

18. Che i discepoli seguissero nella solitudine il maestro, era abitudine già nota nell'epoca bramanica, e che la comunità buddistica imitò. Tuttavia per quanto moltissime persone avessero aderito alla nuova dottrina, la comunità buddistica non assurse al grado di depositaria e vindice dell'insegnamento del Maestro se non quando l'oracolo vivente venne a mancarle. Ad ogni modo essa era un'entità più morale che giuridica e non aveva nessun organo centrale da cui emanasse con autorità la dottrina e la disciplina, tanto più che i monaci vivevano in piccoli gruppi indipendenti e menavano in genere, salvo nella stagione delle pioggie che li costringeva ad arrestarsi, una vita randagia.

L'entrata nella comunità ammette due stadî: 1° la *pabbajjâ* o «distacco» dalla vita secolare, specie di noviziato durante il quale il novizio, vestito del giallo saio dei monaci, viene istruito intorno alla legge e alla disciplina; 2° l'*upasampada* o «ingresso» nella comunità per cui il novizio può chiamarsi vero e proprio monaco (*bhikkhu*). Il candidato, prostrato innanzi alla comunità, rappresentata da non meno di dieci monaci, chiede di essere ammesso nell'ordine. Allora il presidente lo ammonisce intorno alla vita del bhikkhu, gli ricorda i quattro grandi comandamenti: castità, non rubare, non uccidere, non mentire; e i quattro requisiti: mangiar solo nella scodella, vestirsi di cenci, dormire ai piedi di un albero, medicarsi con l'urina di vacca; e se la comunità non si oppone, il supplicante viene accettato. Da questo momento egli fa parte dell'«ordine dei mendicanti»: indossa una tonaca di color giallo ed è fornito del bastone e della scodella con cui va attorno a questuare il suo vitto, che si limita ad un'unica refezione giornaliera composta di riso, pane ed acqua. Il monaco nulla deve cercare che alimenti il suo benessere materiale e la sua vanità, ma nulla trascurare che offenda la decenza e la nettezza. Può abitar solitario nelle foreste e nelle capanne o anche in comune; e tutto il tempo libero deve dedicarlo alla meditazione, e alla recitazione salmodica degl'insegnamenti del Buddha. Gerarchia vera e propria non esiste nel buddismo; il più degno e il più intelligente possono all'occasione dirigere le azioni e le discussioni della comunità. La professione solenne non lega per tutta la vita: chi vuole può tornare al secolo. Da qualunque casta si può entrar a far parte della comunità come dai quattro grandi fiumi dell'India l'acqua scende ugualmente a fondersi nell'Oceano; ma vi sono impedimenti canonici che impediscono l'ammissione di coloro che non possono disporre di sè (soldati, schiavi, giovani senza il consenso dei genitori, debitori), malati contagiosi e incurabili, parricidi, uccisori di un *arhat*, provocatori di scismi, feritori del Buddha.

Le occupazioni del monaco sono ordinarie e periodiche.

a) Ordinarie. Ogni giorno è occupato nella salmodia degl'insegnamenti del Buddha, nelle discussioni scolastiche che i monaci più dotti iniziano intorno a qualche punto della disciplina, nell'andare in giro per l'elemosina alla quale segue la refezione ed il riposo; la sera i monaci si riuniscono in silenzio o parlano di argomenti da cui deve essere bandita la vanità.

b) Periodiche. Ogni mese nel novilunio e nel plenilunio i monaci di un distretto si riuniscono per il digiuno e la sera di questo giorno di penitenza ha luogo la confessione alla quale nessuno può mancare. Quivi alla luce di una torcia, davanti ai soli professi, il decano dei monaci, dopo un'esortazione opportuna, enumera prima i quattro peccati che meritano l'espulsione dall'ordine e domanda ai confratelli se se ne sono resi colpevoli. Passa poi alle colpe minori esposte in un elenco lungo e minuzioso che ci lascia intendere fin nei minimi particolari la disciplina buddistica.

Ogni anno, cessata la stagione delle pioggie, prima che i monaci riprendano la loro vita errante, si svolge la cerimonia del *pavârana* o «invito» nella quale i monaci riuniti, giunte le mani in alto, pregano i confratelli di indicar loro se hanno commesso qualche colpa, affinchè la possano espiare.

A lato alla comunità di monaci v'è quella delle monache (*bhikkhunî*) regolata anch'essa da otto ordinamenti che si fanno risalir allo stesso Buddha e che tendono a porle sotto

la dipendenza e la protezione dei monaci, come nella vita laica la fanciulla è sotto la tutela del padre e la sposa sotto quella del marito. Gli otto ordinamenti sono i seguenti: 1. riverenza al monaco; 2. soggiornare ove sono monaci; 3. ricevere le istruzioni quindicinali da monaci; 4. invito annuale alla comunità dopo la stagione delle pioggie, a voler segnalare le colpe vere o presunte delle monache; 5. sottomettersi alla comunità in caso di colpa; 6. far la professione dopo due anni; 7. non ingiuriare un monaco; 8. non permettersi di esortare un monaco. Ciascuna di queste prescrizioni la bhikkhunî « deve rispettarla, tenerla per santa, osservarla, onorarla, nè trasgredirla mai, anche a prezzo della vita ». Fuori di questi casi contemplati dalla disciplina, ogni comunicazione tra « le due facce dell'ordine » è severamente proibita.

Ai due ordini maschile e femminile, strettamente monastici, aderisce una specie di « terz'ordine » formato di pii laici detti zelatori (*upâsaka*) e zelatrici *upâsikâ*) senza regole nè voti, che aiutano mediante i loro soccorsi la comunità del Sublime.

19. L'esposizione or tracciata della dottrina corrisponde a quella divisione del buddismo che i buddisti del medio evo hanno chiamato del *Piccolo Veicolo* (*hînayâna*) ossia mezzo che porta alla salvazione. Ma è chiaro che il buddismo non poteva mantenersi, rispetto alle questioni fondamentali, in quello stato di agnosticismo voluto dal fondatore; e così a lato di quelle comunità monastiche che vollero rimaner fedeli alla lettera del canone e non anelavano ad altro, secondo lo spirito autentico della dottrina, che ad estinguere la sete del desiderio, sorsero altre scuole e altri pensatori che dettero al buddismo un indirizzo intellettualistico, fatto per contentare una società più complessa e multiforme, e meglio rispondente, in fondo, alla fisionomia mentale della razza indiana. Le nuove scuole furono dette del *Grande Veicolo* (*mahâyâna*) in quanto senza disconoscere le pretese ortodosse del piccolo, vogliono portar alla salute un maggior numero di persone e garentir loro per gradi la futura santità nello stato d'illuminazione.

Sviluppo del « Piccolo Veicolo ». Già nel seno della comunità fedele all'insegnamento del maestro e che faceva della sua parola il criterio della verità, erano sorte due scuole che intendevano in senso opposto un punto importante della dottrina che il Buddha volontariamente aveva lasciato inesplorato: l'esistenza o non esistenza dell'io. La scuola più numerosa e importante, le cui dottrine sono fedelmente espresse nel canone, è quella degli *skandhavâdin*, o « fenomenisti ». Costoro sostengono che l'individuo, ossia il « nome e corpo » in linguaggio buddistico, non è una sostanza permanente, ma risulta dall'aggregazione dei cinque *skandha* o elementi dell'esistenza umana: forma, sensazione, idea, concetto, conoscenza, i quali, essendo transitori, secondo l'insegnamento del Buddha, ne viene per conseguenza ch'è una eresia sostenere la permanenza dell'io individuale, mentre esso non è altro che la funzione momentanea del complesso dei cinque *skandha*. La serie di queste funzioni istantanee costituisce l'apparente individualità morale dell'io, così come il cerchio di fuoco tracciato dal capo acceso di una fune che vien girata vorticosamente attorno all'altro capo sembra un'unità mentre è in realtà costituito da un numero infinito di punti luminosi successivi [1]. L'altra scuola, che si può chiamare dei « personalisti » (*pudgalavâdin*), invece, partendo dal principio da cui il Buddha stesso era mosso, che cioè l'atto (*karman*), l'azione dell'individuo importa una retribuzione che si risolve nella sorte buona o cattiva delle sue rinascite, ne concludeva che dunque doveva esservi un io personale che portasse il fardello delle rinascite meritate e che quindi il nirvâna non poteva essere un annullamento, ma doveva essere un modo particolare di esistenza.

L'argomentazione era importante e non poteva non colpire i partigiani dell'interpretazione fenomenistica. Sorse

---

[1] Il Wieger trova una comparazione più efficace di questa, pur pittoresca, escogitata dall'esegesi buddista, riferendosi alla serie di proiezioni istantanee la cui rapida successione dà l'unità dell'azione su lo schermo cinematografico. L. WIEGER, *Bouddhisme chinois*, I, Hien Hien 1910, p. 99.

quindi una terza scuola, che intese dare dell' io un concetto che senza sostenere la permanenza, si potesse conciliar con la retribuzione dell' atto. La nuova scuola fu detta *sautrântikas,* cioè della «dottrina dei sûtra» o discorsi del Buddha di cui costituisce l' esegesi. Tutte le cose *inde ab initio* si devono considerare come costituenti una serie, una linea di momenti in cui ognuno è effetto del precedente e causa del seguente. E ogni io particolare sia esso divino, umano, o animale, è come un segmento di questa linea sì che, in fondo, si può dire che l' io non sia nè il medesimo come vogliono i fenomenisti, nè diverso come sostengono i personalisti: come un ladro non è più tale nel momento del giudizio, ma pure non è diverso e quindi vien giustamente condannato dal giudice.

Sviluppo del «Grande Veicolo». Messosi il pensiero buddistico per questa via, era difficile che si mantenesse nei limiti del fenomenismo ortodosso svoltosi nelle scuole del Piccolo Veicolo. Si vennero pertanto svolgendo due nuove scuole le quali, volatilizzando sempre più gli elementi della realtà e i criteri della conoscenza, si ridussero al puro nichilismo della scuola *Madhyamika* e al vacuo idealismo della scuola *Vijnânavadin* capitanate, rispettivamente, da Nâgarjuna e da Açvaghosha [1]. Tutt' e due queste scuole partono da un medesimo principio che si può chiamare del vuoto (*çûnyatâ*) e sostengono che gli assertori e i negatori dell' io battono entrambi falsa strada, i primi più dei secondi, perchè ogni nostra esperienza è illusione, compreso il concetto che noi ci facciamo di «esistenza». In fondo anche quello di «inesistenza» è illusorio, perchè basato su la negazione del primo, ma pure, meditato, ci giova a distruggere quel primo, caduto il quale cadrà anche il secondo ed il pensiero si adagierà in un riposo perfetto senza alternative di negazione o di affermazione. Questo radicale e sofistico nichilismo ha per punto di partenza il concetto fenomenistico dell' io, in quanto gl' istanti successivi del medesimo son così brevi da doversi considerar nulli sia come elementi singoli, sia come somma totale, donde segue la nullità dell' io e dell' essere. In ciò soltanto consiste il vero sapere e chi non è giunto a questo stato è come quel monaco che, per malattia dei suoi occhi, vede nella propria scodella capelli e mosche che non esistono, mentre chi ha buona vista non si forma dentro questo fantasma di «inesistenza» e vede le cose nella loro realtà.

[1] Açvaghosha è stato anche un insigne poeta del buddismo. Intorno a questo aspetto della sua attività letteraria vedi: C. Formichi, *Açvaghosa poeta del buddismo,* Bari, 1912 (Biblioteca di cultura moderna, 54). Il poema di Açvaghosa (Buddha-carita) narra la vita tradizionale del Buddha. Il F. ne ha dato la traduzione cui ha premesso una lunga introduzione, nella quale, penetrando lo spirito del poema, ha occasione di esporre con calda simpatia gli elementi fondamentali del pensiero buddistico.

Gli idealisti differiscono da questo nichilismo estremo in quanto ammettono almeno un ricettacolo di questa illusione cioè il pensiero, però informe e vuoto de' caratteri che lo pongono in funzione: cioè il soggetto, l' oggetto e l' atto della conoscenza, le quali cose tutte sono illusorie per il motivo che i momenti successivi dell' io sono idee o istanti di coscienza soggettivi che non esistono fuori dell' immaginazione.

Dal punto di vista pratico la corrente del Grande Veicolo ha degenerato assai dagli austeri concetti del buddismo primitivo. E innanzi tutto mentre questo si era guardato dal fare del Buddha un' ipostasi divina e lo aveva soltanto concepito come il «gran maschio» e il «soprannaturale» cioè superiore agli altri uomini, come il fior di loto si leva su le acque, e anche agli dei [1], il Grande Veicolo non si perita di farne addirittura un dio e di riempir la sua vita di quegli elementi miracolosi e strani, raccolti da varia fonte, che sono consegnati nella sua leggenda.

Del resto questa sublimazione del Buddha era fatale, non solo per la santità e grandezza eminente della persona, ma anche perchè la mentalità indiana era proclive a deificar le

[1] Gli dei nel buddismo primitivo non erano negati, ma sottostavano anch' essi alla ferrea legge a cui tutti gli esseri ubbidiscono e da cui il Buddha era riuscito ad affrancarsi.

grandi figure, specialmente da quando (bramanesimo) la loro grandezza vien misurata in funzione della santità e della preghiera. E come il Buddha diventa dio personale, non solo imitato ma pregato con tutti i trasporti della fede e della devozione (*bhakti*), così il nirvâna si trasforma in una specie di campi elisi (*sakhâvati*), dimora invidiata del Buddha supremo e degli altri aspiranti o pervenuti alla medesima dignità.

Si crea così una vera e propria buddologia che fa del Solitario dei Sakya l'astro centrale intorno a cui gravita un sistema di stelle di grandezza maggiore o minore. Il Buddha supremo è concepito come fonte di vita *inde ab initio*: egli possiede un «corpo di gioia» *sambhoga*, che è apparso un giorno nel corpo dell'asceta Gotama della stirpe dei Sakya, ma può incarnarsi in quello di molti altri Buddha o di coloro che aspirano a divenir tali. Tra queste personalità meravigliose è famosa quella di Amitâbha Maitreya che è il Buddha nella condizione anteriore alla sua nascita da Siddhârta.

In conformità di questa buddologia speculativa si costituisce tutta una disciplina pratica. Ogni individuo deve tendere a divenir un buddha. Ma la via è lunga e si comincia con essere semplicemente aspirante all'altissima dignità: *Bodhisattva* o «futuro buddha». Il candidato deve innanzi tutto impregnarsi di altruismo, persuaso profondamente che l'altruismo è la forma più utile ed alta di egoismo, la quale oltre a giovar come esempio lo preparerà ad un passo anche più nobile, ad un vero e proprio atto eroico di carità: rinunziare cioè, con voto solenne su l'esempio di Gotama, alla speranza di un prossimo nirvâna, rassegnandosi a rimanere preso nel circolo ferreo delle generazioni, per fare invece ridondare i propri meriti in pro' degli altri. Questo atto è detto «produrre il pensiero di illuminazione» e con esso il generoso si augura di essere il rifugio, la salute di tutte le creature, le quali adotta per padre, madre, fratelli, figli, sorelle e parenti.

In tal guisa il candidato si è messo senz'altro per la santa via che lo condurrà alla remotissima meta, attraverso due tap-

pe: la prima è un tirocinio nel quale mette in pratica le azioni che sono state oggetto del suo voto cioè di spogliarsi dell'io a beneficio di tutti i suoi fratelli; la seconda è il vero periodo del *bodhisattva* in cui, uccisa ormai in sè la mala radice dell'egoismo, i suoi atti e il suo stesso voto acquistano un valore di efficacia suprema per il quale egli, su le ali del sapere e del merito [1], giunge finalmente al sospirato titolo di buddha.

Questo misticismo caritatevole, se da un lato rendeva il buddismo sempre più vicino a tutte le creature e apriva non ai soli monaci ma anche ai laici la via della perfezione liberatrice, dava però anche adito, secondo il livello mentale degli adepti, a un genere di devozione in cui facilmente s'infiltravano le pratiche della teurgia.

Il Veicolo Tantrico. Siamo così condotti a parlar del terzo veicolo, detto tantrico, che è il connubio tra le dottrine buddistiche e il vecchio paganesimo sempre vivo nell'India.

Ed invero, anche il buddista seguace di questo terzo Veicolo vuole raggiungere il nirvâna: ma non attraverso la meditazione, sì bene mediante le pratiche teurgiche che rappresentano un ritorno a riti e a credenze dal buddismo già riprovate. Si tratta di adorar di nuovo gli dei indiani sotto le forme mostruose e oscene della religione popolare e tutto un mondo di spiriti inferiori, ai quali però si è fatto subire un processo di buddificazione, affinchè il fedele, imitandoli con pratiche esteriori di corpo, di voce, ecc., si senta divenir buddha.

I precetti di questo terzo Veicolo sono contenuti nei *tantra* o «libri» compilati posteriormente al sec. VI d. Cr. (e alcuni apocrifamente attribuiti a dottori del Grande Veicolo) che contengono evocazioni magiche della divinità, nessuna

---

[1] Del sapere in senso buddistico che consiste nella negazione del conoscibile e del pensiero stesso, raggiunta sopprimendo la radice prima del desiderio; e del merito in senso parimenti buddistico, che consiste nel desiderio dell'altrui bene, reso più intenso dalla considerazione del dolore universale.

delle quali può sottrarsi alla costrizione della parola evocatrice, quando i riti e le formole siano adoperate a dovere.

Per comprendere tuttavia a fondo questo fenomeno religioso è opportuno considerarne le manifestazioni esterne letterarie o devozionali alla luce della mentalità indiana, che riesce ad amalgamare in un tutto idee e pratiche di origine e contenuto assai diversi. Sotto questo punto di vista il tantrismo ci appare dominato dall' intento di conformare alle credenze e alle pratiche delle diverse sette religiose dell' India antica e moderna (buddismo, sivaismo, yoga) una concezione della legge religiosa *(dharma)* che regola le azioni umane sia dell' individuo che della società; di quella legge che addentra le sue radici nel sottosuolo più profondo della razza indiana. Esso tende pertanto più alla pratica che alla speculazione e ciò spiega la infinita serie di precauzioni, magiche giuridiche mistiche, che formicolano nei Tantra. I quali mirano a porre il devoto, mediante la pratica di un rito efficace, in possesso della via che lo condurrà alla perfezione, a quella perfezione, almeno, che è realizzabile nell' attuale periodo cosmico, di cui essi sono la formulazione religiosa (AVALON).

Si comprenderà facilmente come questa degenerazione del buddismo, che finisce per confonderlo con l' induismo, abbia per molto contribuito alla sparizione del primo dal paese che gli dette i natali.

20. Diffusione del buddismo.

a) nell' India: La tradizione buddistica s'è creata una storia ortodossa per garantire l' autenticità del canone e accrescere il valore religioso della comunità. Così durante il periodo che va dalla morte del Buddha (480) alla comparsa del famoso re Asoka (264 a. Cr.) essa ricorda due grandi concili: il primo, che la critica non riesce a confermare, ebbe luogo a Râjagrha subito dopo la morte del maestro, vi presero parte cinquecento monaci, e vi furono redatte e fissate le due prime ceste del canone, sotto la direzione di Upali dottissimo nella disciplina, e di Ananda versatissimo nella dottrina salutare. Il secondo si tenne a Vesali, a cento anni di distanza dal primo, con l' intervento di settecento monaci durante il regno di Ka-

lasoka (387), per discutere intorno a dieci punti della disciplina contestati. Il concilio riprovò i novatori, ma questi in numero di diecimila si costituirono in setta separata che si disse *mahâsanghika* « grande assemblea » per distinguersi dai *vibhajjavâdin* « analizzatori » che erano gli ortodossi. Ma questo secondo concilio sembra immaginato appunto per spiegare l' origine delle varie sètte in seno al buddismo. Del resto le vicende storiche della comunità buddistica di questo primo periodo son tutt'altro che chiare, e non si arriva su di un terreno solido che sotto il celebre re Asoka (264-222) il quale aprì il terzo concilio della serie tradizionale per reprimere alcuni abusi del convento di Pâtaliputra (Παλιβοθρα, oggi Patna) nell' anno 245 [1]. Asoka, che giustamente è stato detto il Costantino del buddismo, pur tollerando tutte le religioni del suo paese, si mostrò personalmente propenso verso il buddismo e lo favorì in ogni modo, tanto che il suo regno segna l' apogeo della propaganda buddistica nel paese. Del che ci son prova gli editti in numero di 25, emanati in favore della religione del suo cuore, scolpiti su rocce e colonne e decifrati da dotti indianisti, a cominciare dal Prinsep. Il contenuto di questi editti è, si può dire, la norma di governo del perfetto buddista. Il re vi proibisce di attentar alla vita degli esseri viventi, ordina l' osservanza delle pratiche religiose, prescrive la tolleranza, vanta la superiorità del buddismo di cui interpreta efficacemente lo spirito, esalta le conquiste pacifiche della religione su quelle disastrose della guerra. Può essere che qualche motivo politico, come l' abbassamento del potere dei bramani, non sia stato estraneo alle predilezioni religiose di Asoka. Egli inviò missionari nella Bactriana, nel Tibet, nella

---

[1] Tra il secondo concilio ed Asoka va collocata la spedizione di Alessandro in India (327-324), che aprì il Penjab all' Occidente e provocò lo stabilirsi di alcuni principati greci nel nord-ovest dell' India, a Cabul e nella Bactriana. Uno dei re indo-greci è quel Menandro (Milinda nei documenti pâli), ricordato più sopra a pag. 305. Detta spedizione di Alessandro è molto ampiamente narrata in V. A. SMITH, *The early history of India,* Oxford, 1904, che va dal 600 a. C. alla conquista musulmana; utile lavoro d' insieme su la base delle ricerche critiche degl' indianisti.

Birmania e a Ceylan, dove mandò il suo proprio figlio Mahendra che ne convertì il re e vi fondò conventi.

Il periodo di tempo che corre tra Asoka e Kanishka (ultimo quarto del I sec. d. Cr.) è caratterizzato dalla grande diffusione del buddismo nei paesi fuori dell'India dove si erano recati i primi missionari al tempo di Asoka. Nell'India stessa la dinastia Maurya, fondata dal padre di Asoka, si spegneva intorno al 180 a. Cr. e gli succedeva quella Sanga che durò con dieci re fino a circa il 70 a. Cr. Ma verso il 126 a. Cr. una irruzione scitica nel nord-ovest dell'India soppresse il regno greco-bactriano che vi si era stabilito dopo la conquista di Alessandro e fondò un nuovo impero, detto Indoscitico, che si estese, oltre alla Bactriana, dagli odierni Iarkand e Khokand lungo tutto il bacino dell'Indo fino ad Agra.

L'impero indoscitico fu devoto al buddismo e durò seicento anni, fino al 544 d. Cr. Uno dei suoi sovrani fu per l'appunto quel Kanishka che fece adesione al buddismo e volle raccogliere nel Cashmir un concilio nel quale, secondo la tradizione, fu fissato il canone sanscrito i cui commentari furono stesi dal celebre Açvaghosa, detto da S. Lévi il sant'Agostino del buddismo. A questo concilio viene riannodata, da coloro che prendono come base la tradizione canonica pâli, la fondazione e lo sviluppo del Grande Veicolo.

Il periodo che va da Kanishka all'invasione musulmana dell'India (1200) si può dividere in due sezioni uguali. Durante la prima il buddismo guadagna sempre più terreno, ha dei re ligi alle sue dottrine, s'impianta anche nell'India del sud e suscita un grande risveglio intellettuale a causa del suo sviluppo filosofico e delle controversie con il bramanesimo spodestato ma non vinto. Due autori cinesi, buddisti ferventi, ci son garanti dello stato del buddismo nell'India in questo periodo. Fa-hien nel principio del sec. V (400-414) muove dalla terra nativa per visitare i luoghi santi del buddismo e raccogliere i libri canonici della grande religione, la situazione della quale apparisce prospera dal suo racconto. Ma Huen-tsang che fa il medesimo viaggio due secoli dopo, cioè nel secondo quarto del sec. VII (629-645) non può constatar la stessa prosperità. I luoghi santi del buddismo sono in istato d'abbandono, i conventi rovinati e deserti e solo alcuni di essi sono edificati su le rovine della dimora avita dei Sakya. Tuttavia in alcuni centri, specialmente a Nalanda (Baragaon) trenta miglia a sud-est dell'odierna Patna, trova un intenso movimento di discussione e di studi tra i partigiani dei due Veicoli, con prevalenza del Grande, al successo del quale Huen-tsang partecipa con entusiasmo.

Da questo tempo in poi comincia la decadenza della grande istituzione religiosa, provocata: 1. da motivi interni quali i dissidi tra le due scuole buddistiche e il contrasto permanente e la lotta intermittente con il bramanesimo sempre forte, perchè profondamente radicato nella mentalità della razza; 2. da motivi esterni, quali l'odio contro i dominatori sciti del nord-ovest seguaci del buddismo; le persecuzioni accanite che l'islâm, da quando si affacciò per la prima volta nell'India (644) fino alla conquista di una parte notevole del paese (sec. XII), non cessò mai di muovergli contro.

Da questo momento il buddismo si può dire soppresso nell'India, dove ora non esiste più che nel Nepal sotto la forma nordica, e a Ceylan secondo la forma pâli.

b) nel Tibet:

Prima della penetrazione del buddismo, la religione indigena del Tibet, detta dai Tibetani *Bon*, presentava i caratteri animistici propri delle popolazioni mongoloidi (sciamanismo), caratteri che non sono spariti neppure ora dopo la sovrapposizione del taoismo e del buddismo.

Questo dopo alcuni secoli di penetrazione lenta dal Nepal si stabilì nel Tibet nel sec. VIII, sotto la forma del Grande Veicolo: ciò che permise ai Tibetani di crearsi cinque Buddha archetipi: *Dhyâni-Buddha* «Buddha di contemplazione» a cui corrispondono su la terra altrettanti «Buddha umani», *Mânushi Buddha*. L'asceta Gotama fu il quarto: il quinto, Maitreya, si attende ancora. Paralléli a questi Buddha sono altrettanti *Bodhisattva* tra cui il più celebre è *Cianresi*, figlio di *Od-pag-med* (l'Amitâbha tibetano) e protettore speciale del Tibet. Colui che introdusse stabilmente il buddismo nel paese (sec. VIII) fu *Padmasambhava* «figlio del loto».

Verso il sec. XV il buddismo tibetano assunse una forma

più strettamente gerarchica e un aspetto politico per opera del monaco Tsong-Khapa (1355-1417), che fondò il così detto lamaismo. I suoi successori congiunsero strettamente il potere temporale a quello spirituale e da Lhassa, con il titolo di Dalai Làma, inaugurarono un governo teocratico, assistiti da consiglieri speciali detti *Khanpos* e dai *Lama*, abati dei grandi conventi buddistici. Il numero dei conventi tibetani è di oltre 3100.

Ogni Dalai Lama è persona sacrosanta, perchè in lui si incarna volta per volta l'anima di Cianresi. Un tempo esso era eletto dai Lama per processo divinatorio, ma ora la elezione è stata avocata a sè dal governo cinese a cui interessa avere soggetto il Dalai Lama che è considerato dai buddisti cinesi come capo della loro chiesa.

In altra parte del Tibet governa un altro Gran Lama con residenza a Tashilumpo presso Scigatze. Egli è considerato come l'incarnazione di Od-pag-med. Un altro Gran Lama si trova ad Urga in Mongolia, considerato come una reincarnazione del famoso storiografo Târanâtha canonizzato come Jetsun Dampa. Vanno anche menzionati il Gran Lama della setta Saskya a sud-est di Scigatze e il Gran Lama di Bhotan. Fuori della riforma monastico-teocratica vivono alcuni Lama non riformati, detti Lama rossi per distinguerli dagli altri che vestono di color giallo. I rossi sono specialmente dediti alle pratiche di magia, stregoneria e divinazione.

Il vetusto paganesimo indiano infiltratosi nel buddismo tantrico è penetrato anch'esso nel Tibet dove ha suscitato una moltitudine di divinità grottesche maschili e femminili della luna, della distruzione, dei morti, del fuoco, della guerra, ecc.

Il culto si svolge attraverso una quantità di riti e cerimonie che attestano la minuta organizzazione tibetana. Campane, rosari, amuleti, *dorje* o «fulmini» specie di arma che il sacerdote adopera contro i demoni, esistono in grande abbondanza. Ma il più caratteristico di tutti è senza dubbio il *khor-lo* o mulino orante, a forma di cilindro imperniato su di un piuolo e messo in movimento da una ruota che si fa girare a mano a vento o ad acqua. Ad ogni giro del cilindro il fedele guadagna lo stesso merito che se avesse egli stesso recitato le preghiere scritte sul cilindro.

Tra le formole dotate di grande efficacia magica e che si trovano scritte su i cilindri e gli amuleti è l'invocazione: *Om mani padme. Hum!* «Oh gioiello nel loto! Amen» [1].

c) in Cina:

Il buddismo penetrò in Cina verso la fine del I sec. d. Cr. sotto la forma del Grande Veicolo, ma non raggiunse il suo pieno sviluppo che nella seconda metà del sec. IV. Durante il V sec. vi fiorì il celebre, così detto, patriarca e taumaturgo Bodhidharma (in cinese *Ta-mo*) originario dell'India.

Il Turkestan, fiorente di centri buddistici, fu un potente fattore di questo sviluppo. Ma trovò una forte opposizione nella setta taoista e anche in qualche dinastia imperiale.

Il buddismo cinese è caratterizzato dall'adorazione d'immagini a cominciare dal Buddha stesso, che i Cinesi chiamano *Fo* mancando alla loro lingua il *b* e il *d*. Anche qui abbiamo il Buddha eterno *Omito-fo* (Amitâbha) di cui Gotama è stato il portavoce terreno.

Il buddismo cinese vive in perfetto accordo con le altre due religioni dell'impero ed è specialmente seguito dal popolino che ricorre a lui in particolar modo nella triste circostanza della morte. I suoi seguaci vi raggiungono la cifra di 70 milioni.

I sacerdoti buddisti sono detti *Ho-shang*, ma in Europa sono conosciuti sotto il nome di *bonzi*.

d) nel Giappone:

La Cina importò nel Giappone il buddismo del Grande Veicolo per opera dei due monaci Dengyo e Kobo (sec. VIII) venerati perciò ed effigiati come santi. Anche nel Giappone abbiamo quindi il concetto del Buddha eterno *Amida* (Amitâbha) e di quello terrestre.

---

[1] Questa traduzione letterale, che si riferisce alla figurazione del Buddha seduto entro il fiore di loto, non esclude la significazione simbolica: «Gloria alla religione su la terra! Amen» che è ricordata da C. PUINI, *Il Tibet*, Roma 1904, p. 259 in quanto il gioiello è la religione e il loto rappresenta la terra.

Anche qui v' è sfoggio di templi e di immagini, un sacerdozio numeroso e divisione di sètte. Le principali tra queste sono sei: *Tendai* che si riannoda a Dengyo; *Hokkesiu* che si riannoda a Nichiren che volle nel sec. XIII riformare il buddismo nipponico; *Zen-siu, Sin-gon* che si riannoda a Kobo; *Sin-siu, Gio-do-siu* di origine cinese. Fino al 1881 ha esistito anche la setta *Riobu* misto di buddismo e shintoismo, soppressa dal governo giapponese per rendere allo shinto, religione nazionale, tutta la sua purezza. Attualmente i buddisti giapponesi sono 22 milioni.

Il Giainismo

21. Altro sistema eterodosso, parallelo al buddismo e come questo uscito dal grande tronco del bramanesimo, è il Giainismo. Il suo nome viene dalla parola *jina* « vincitore » e il suo fondatore storico è il celebre *Vardhamâna* soprannominato *Mahâvîra* « grande eroe ». Costui visse nel medesimo tempo del Buddha, anzi sarebbe stato suo precettore: come lui fu di stirpe principesca della medesima regione e avrebbe abbandonato la famiglia dedicandosi per dodici anni in vagante solitudine alle pratiche della vita ascetica. Ricevuta l' illuminazione, si diede anch' egli a predicarla agli altri e fondò una comunità. Ma la tradizione ortodossa giainista vuole che Mahâvîra sia semplicemente un riformatore e che il vero fondatore della religione sia *Pârçvanâtha* (850 a. Cr). Il quale del resto non è che il penultimo dei ventiquattro *jina* o *Tîrthamkara* che appaiono nel mondo a grandi intervalli di tempo e la cui origine si perde nelle nebbie dei tempi mitologici, sicchè il primo vero *jina* è *Vrishabha* padre del primo re dell' India.

22. Il giainismo è una conseguenza della speculazione bramanica, divenuto eterodosso per il solo fatto di non ammettere l' autorità dei Veda. Come il sistema Sânkhya, esso vede nel mondo due specie di esseri assolutamente opposti: da un lato una moltitudine di anime irriducibili, reali, indi-

pendenti (*jiva*), dall' altro la materia (*pudgala*) concepita come capace di divenir qualunque cosa secondo la forma che le dà l' anima [1]. La quale è spinta a informar la materia da un impulso esteriore a cui nulla si può sottrarre e svolge nel seno della materia stessa una certa attività detta *karman* che, a seconda ch' è buona o cattiva, determina il passaggio a nuove forme superiori o inferiori. Ma bisogna affrancarsi da questa legge di trasmigrazione per ottenere l' indipendenza assoluta e il riposo completo (non l' estinzione) dell' anima (*Mukti*).

Anche qui — come nel buddismo il Maestro, la Dottrina, l' Ordine — v' è il « triplice gioiello » *triratna*, il possesso del quale dà la liberazione: 1. il rifugio nel Jina; 2. la conoscenza della natura del mondo e i mezzi per procacciarla; 3. la condotta vera cioè l' estinzione del *karman* che conduce alla liberazione o mukti (specie di nirvâna).

Il mezzo pratico più efficace è l' ascetismo, ma su questo punto i Giainisti sono divisi in due scuole: i *digambaras* « vestiti d' aria » cioè nudi, più rigoristi, che praticano il digiuno e vanno svestiti, almeno durante il pasto, a simiglianza del loro maestro e ammettono, a sua imitazione, che si possa affrettar la morte per inedia; gli *svetambaras* « biancovestiti » che non ammettono i rigori dei primi. Questa diversità di vestimento si rispecchia anche nelle statue degli dei.

23. Le porte del giainismo si sono con il tempo aperte a una numerosa schiera di laici dediti in genere al commercio, e di condizione agiata: e ciò ha fatto cambiar parecchi punti della disciplina e della dottrina e deificare i *jina* più

(1) Come sistema filosofico il giainismo tiene la media via tra la speculazione upanishadica assertrice della permanenza assoluta e unitaria dell' âtman e la buddistica che sostiene la transitorietà delle cose. Infatti il giainismo per una parte ammette la permanenza della materia, per l' altra il cambiamento delle qualità o accidenti. Onde il giudizio intorno ad ogni cosa importa un aspetto per cui è vero ed un altro per cui è falso (Jacobi).

importanti, celebrando in loro onore riti e feste in tutto simili a quelle dell' induismo.

Parallelamente si è sviluppata tutta una letteratura in lingua « prâcrita » (dialetto del sanscrito), che comprende una cinquantina di volumi; Anga, Upânga, Pûrva, Carita, Bhagavatî ecc., mediocremente conosciuta, sebbene lo Jacobi abbia speso intorno ad essa tutta la sua operosa attività.

Attualmente i Giainisti, in numero di un milione, occupano il Mow, la presidenza di Bombay e il Mysore.

L' Induismo

24. Le fonti indigene per lo studio dell' induismo hanno tutte un carattere epico, perchè o sono epopee o a queste si debbono riannodare.

1. Il Mahâbhârata colossale poema epico in più di 100.000 strofe, diviso in 18 libri, con un' appendice, lo Harigamça, vera enciclopedia del pensiero indiano, in cui entrano mitologia, religione, morale, filosofia, storia e leggenda, paragonabile a ciò che fu nel medio evo francese il Roman de la rose (V. Henry) o a ciò che furono insieme l'Iliade per i Greci e la Divina Commedia per noi (Pavolini).

Il titolo « il grande poema dei Bhârata » ne indica il contenuto. Si tratta della lotta accanita di due stirpi cugine, i Panduidi e i Kuruidi entrambi discendenti dai Bhârata, lotta che finisce con la vittoria, pagata a carissimo prezzo, dei Panduidi: i quali appena raggiunta la palma, sentono il nulla della vita, rinunziano agli splendori della reggia e si preparano all' ascensione al cielo dove ritrovano coloro che hanno combattuto e coloro che hanno amato.

L' epoca di composizione di questo poema che abbraccia parecchi secoli, e suppone parecchie modificazioni in senso guerriero e in senso bramanico, si può fissar solo con qualche approssimazione dal secolo V o IV a. Cr. fino a qualche secolo d. Cr.

L' autore tradizionale sarebbe il mitico Vyâsa. Dal punto di vista religioso si scorge nel M. l' assetto che prese la religione indiana dopo il fiorir dell' epoca bramanica: il dio Vishnu e il suo culto vi hanno una parte centrale, ma v' è anche ricordato il culto terribile di Siva e quello, soave prima e fiero poi, di Krishna che costituisce il fondo della

2. Bhagavad-Gîtâ, libro che è stato detto il vangelo di Krishna e sale a grande altezza di speculazione filosofica e religiosa che lo ha reso venerabile in India e fuori.

3. Il Râmâyana, di poco posteriore al Mahâbhârata, ed ascritto al grande poeta Vâlmikî (di cui tuttavia non potrebbe essere per intero), è assai più breve dell' altro. Consta di 24.000 strofe divise in 7 canti, di cui il primo e l' ultimo sembrano posteriori, e presenta maggiore unità e assai minori digressioni. Tratta della contesa tra Râma e Râvana, mostruoso gigante demoniaco che non gli dei ma solo gli uomini possono uccidere. Vishnu allora s' incarna in Râma per uccidere, fattosi uomo, il mostro. La contesa termina con la uccisione del gigante che aveva rapito Sîtâ, la sposa di Râma, nascondendola nell' isola di Lanka (Ceylan o un' isola immaginaria ?) e con l' insediamento di Râma sul trono di suo padre.

In questo poema, che contiene certamente un fondo storico cioè l' espansione ariana nel sud dell'India, si è voluto anche vedere un mito solare (V. Henry); il sole (Râma) vive in oscurità finchè non ritrova l' aurora (Sîtâ) dopo di che può regnar su i paesi.

Il Râmâyana ha contribuito assai alla diffusione del culto di Vishnu e per le meraviglie divine e demoniache che racconta è letto con grande passione dagl' Indiani.

4. I Purâna o « antiquitates » sono testi che contengono l' esposizione di quanto è avvenuto nel passato attraverso cinque tappe obbligatorie: 1. creazione del mondo; 2. suo annientamento e rinascita; 3. genealogie degli dei e patriarchi; 4. periodo favoloso della storia umana; 5. storia delle due dinastie reali, solare e lunare.

Ma questa divisione non è rigorosa: infatti in alcuni *Purâna* detti perciò « grandi » *(Mahapurâna)* i cinque punti sono divenuti dieci. I Purâna sono in numero di 18 divisi in tre gruppi di sei e ascritti alle tre divinità della triade (*trimûrti*) neobramanica: Brahma, Siva, Vishnu, ma il contenuto

prevalente è vishnuita, come quello che meglio incarna il senso panteistico così proprio della razza. Anch'essi sono ascritti al solito mitico Vyâsa, rimontano all'epoca nostra medievale e contengono elementi di ogni genere. Ciascuno di essi ha un supplemento o Upapurâna.

Il carattere popolare e leggendario che si riscontra nei Purâna deriva dal fatto che questi furono suscitati e incoraggiati dai bramani quando, nella lotta contro il buddismo, vollero allearsi ai culti di Vishnu e Siva assai diffusi nel popolo e li fusero con la tradizione bramanica, sì che n'è risultato un miscuglio, tollerabile solo nell'India, tra le speculazioni mistiche del pensiero bramanico, le grossolane concezioni animiste e le preferenze feticiste della religione popolare indiana.

5. I Tantra sono anch'essi un prodotto genuino dello spirito popolare e vanno considerati come un complemento dei Purâna. Danno molta importanza alle divinità femminili (*Saktî*), specialmente alla sposa di Siva, Pârvatî. Sono specie di rituali dalla fisionomia profondamente magica con combinazioni di lettere (*bîjas hysâsa*), formole, diagrammi (*yantra*) in genere vuoti di senso, ma che hanno il potere di ottener qualunque cosa. Anche i Tantra debbono trattar di cinque argomenti obbligatori: 1. creazione; 2. distruzione; 3. adorazione degli dei; 4. conseguimento dei propri obiettivi; 5. i quattro modi di assorbimento nell'essere supremo; ma di fatto non seguono questo programma.

25. Il periodo dominato dall'induismo va dalla seconda metà del primo millennio d. Cr., che si può considerar come il periodo d'incubazione, fino ai giorni nostri. Le sue date principali sono segnate dalla occupazione straniera del territorio più che dalla storia interna, la quale non registra che competizioni tra piccoli principati che fanno efficacemente il giuoco degl'invasori. Ed invero durante questo lunghissimo periodo, alla decadenza rapida del buddismo e allo sminuzzamento dell'autorità in tanti piccoli principati locali, seguono: 1. la conquista araba (sec. XIX); 2. la conquista mongolica cominciata da Gengis Khan e compiuta dal terribile Tamerlano che riuscì ad impadronirsi di tutta la parte continentale del paese (1398); 3. la creazione, dopo 271 anni dalla sanguinosa invasione di Tamerlano, di un nuovo impero mongolico conosciuto sotto il nome di « Gran Mogol » instaurato da Baber discendente di Tamerlano e illustrato da Akbar. Questo impero comprende tutta la parte settentrionale e centrale del paese; 4. intanto nel Dekkan comincia un avvicendarsi di domini europei che vi fondano colonie: i Portoghesi Goa, costa del Malabar e Coromandel (prima metà del sec. XVI); i Francesi Pondichery (1672); gl'Inglesi che cominciano la conquista regolare del paese nel 1757 e la terminano nel 1858, con la caduta dell'impero del Gran Mogol e il passaggio dell'India alla corona britannica prima come « dominio » poi (1877) come « impero ».

26. L'induismo, detto anche con termine più chiaro neobramanesimo, è il novello rigoglio che l'antica religione indiana soffocata da un millennio di riforma buddistica assunse per opera dei bramani, che di esso appunto si servirono per combattere con più efficacia il buddismo. Com'è naturale questo nuovo rigoglio porta l'impronta dei fattori che lo hanno alimentato, tra cui principalissimo l'elemento popolare rimasto fedele ai vecchi dei contemplati a suo modo e al quale i bramani restauratori fecero le più larghe concessioni per averlo alleato nel movimento di repulsione buddistica.

Ne derivò così il più informe miscuglio di divinità, di credenze e di riti. I venerabili dei vedici ricevono una maschera grottesca che li rende irriconoscibili; la liturgia s'inquina di elementi magici che oltrepassano il grottesco; il monismo filosofico del bramanesimo classico riceve applicazioni monche e bizzarre che portano a concepir una triade puramente nominale in cui il dio creatore Brahma, proprio dei bramani, rimane in seconda linea, affatto estraneo alla devozione popolare, mentre il dio conservatore Vishnu e il dio distruttore Siva diventano i titolari di due vere e proprie religioni indipendenti. Non v'è leggenda e opinione anche strana che non sia credibile di queste divinità. La loro vicinanza agli uomini ha suscitato l'idea della incarnazione de-

gli dei superiori negl' inferiori e talvolta anche negli uomini, sicchè — e questo risponde alla tendenza monistica ed è insieme l' applicazione della dottrina della trasmigrazione, entrambe così caratteristiche della mentalità indiana — non v' è più distinzione netta tra i due mondi; e mentre il neobramanesimo di tendenze più intellettuali si perde in un misticismo a tinte vivamente teosofiche, quello popolare assume un colorito bizzarramente feticistico e soddisfa la pietà del popolo con pratiche pregne di magia e che rasentano il delirio.

Poichè, come si è abbassato il concetto della divinità, così si è abbassato il modo e i mezzi di entrar con essa in comunicazione: le due vie classiche suggerite dal vedismo e dal bramanesimo filosofico: cioè l' opera (il sacrifizio) e la conoscenza (la meditazione) sono ancora aperte: ma il sacrifizio è ridotto più che mai a una cerimonia d' idolatria grossolana, la meditazione si riduce a una serie di pratiche teurgiche e mistiche della peggior lega che tendono a far raggiungere all' individuo il *moksha* o la « liberazione » mediante l' assorbimento dell' anima individuale nell' anima universale.

Questa seconda via ha il suo nome consacrato: *bhakti* ossia « devozione » e comporta cinque gradi che dalla semplice quiete o riposo dello spirito giungono fino alla tenerezza estatica. Ma questa unione mistica col dio si riduce di fatto a un vero erotismo che trasmoda a pratiche oscene, alle quali non si può trovar riscontro che nelle sètte gnostiche e in quelle mistiche del medio evo cristiano; pratiche che sono erette a sistema e codificate in manuali di arte amatoria per opera dei compiacenti bramani nell' intento di attirar alla loro religione la simpatia lasciva dei grandi. L' induismo non ha un aspetto unitario, ma è diviso in sètte e i fedeli che formano i due terzi della popolazione indiana, si raggruppano intorno a quel dio che essi preferiscono: *ishta deva* « dio di propria scelta », secondo la teoria dei bramani. Le sètte principali sono tre:

1. Il Vishnuismo, che raccoglie gran parte dell' elemento popolare, pone Vishnu come dio supremo, la fede in lui come necessario e sufficiente mezzo di salvazione e si divide in molte altre sètte minori tra cui hanno il primo luogo quelle consacrate alla venerazione di Krishna, ch' è un' incarnazione di Vishnu. Il vishnuismo è senza dubbio la migliore delle grandi sètte induistiche e quella che ha una più salutare influenza morale sul popolo indiano.

2. Il Sivaismo, che conta fra le sue reclute l' elemento bramanico e in genere quello più intellettuale del paese, vien concepito secondo due punti di vista profondamente diversi: uno simbolico per le persone colte, l' altro popolare che ha radici profondissime nell' anima del popolo. Sètte principali del sivaismo sono i Dandi, i Das Nami e i Lingayat.

3. Il Saktismo è la degenerazione erotica della precedente setta in quanto professa un culto particolare per le divinità femminili, paredre dei grandi dèi dell' induismo e specialmente per quella di Siva detta con nome generico *Mahâdevî* « la grande dea », senza la quale Siva nulla può fare, per esser dessa la causa strumentale delle cose.

Le varie sètte induiste abbracciano attualmente 210 milioni di fedeli. Mantengono rigorosamente la divisione delle caste che anzi hanno moltiplicato in varie sottocaste, le quali sono come un circolo strettamente chiuso, geloso dei suoi privilegi, e non tollerano matrimoni fuori della propria cerchia. A questo sminuzzamento corrisponde una ripartizione dell' attività sì che le caste attuali si potrebbero in qualche modo paragonare alle corporazioni di mestiere, ciò che fa meglio comprendere la gelosa difesa delle proprie prerogative.

Sotto l' influenza del dominio inglese sono stati aboliti alcuni usi immorali e antiumani propri delle caste medesime: come il matrimonio concluso in età fanciulla, il suicidio delle vedove, l' obbligo di esternare segni di rispetto ai bramani da parte degli ascritti alle infime caste.

27. La costituzione e lo sviluppo dell' induismo si sono compiuti attraverso le varie scuole teologiche. Se ne contano parecchie, taluna delle quali si fa risalire ad alta antichità. Basterà citar le principali:

1. *Ajîvaka*, già esistente quando sorse il buddismo, a

tendenza monastica e ascetica conforme all' indirizzo del bramanesimo posteriore, ma forma nel culto di Nârâyana Vishnu.

2. *Bhâgavata*, prosecuzione della precedente, adoratrice di Vasudeva, identificato con Vishnu e con la sua incarnazione Krishna. Ha un sistema in cui prevale lo spirito della devozione popolare.

3. Il bramano Râmanuja mise nel sec. XII in onore il culto di Râma. Egli prese una via di mezzo tra il monismo assoluto e il dualismo, sostenendo che l' essere supremo Vishnu da lui detto *Içvara* «Signore» è la causa sostanziale del mondo e che lo spirito individuale tende all' unione completa con lui. Râma è un' incarnazione umana di Vishnu e rappresenta uno dei modi con cui si può effettuare l' unione celeste tra Dio e l' anima umana.

4. Râmânanda invece (sec. XIV) accentua di più la tendenza dualistica, abolisce per i suoi seguaci ogni distinzione di casta; anzi per rendere più popolare la sua dottrina adotta la lingua del popolo. Questa scuola si diffuse nell' India superiore come le due seguenti che manifestano l' influenza dell' islamismo.

5. *Kabir panthis.* Kabir, discepolo di Râmânanda, rigetta idolatria e rituale, proscrive le bevande alcooliche, predica un panteismo monistico in quanto dall' Essere, attraverso la Mâyâ, son prodotti gli dei e da questi l' universo ch' è come il corpo della divinità.

6. *Nanak panthis.* Baba Nanak († 1539) adora un Essere supremo a cui giunge mediante la meditazione. È più indulgente verso la mitologia popolare. Per questo i suoi discepoli (i *Sikh*) si son potuti sviluppare e costituire in religione indipendente (Sikhismo) nel Penjab, organizzati in forma militare. Hanno i loro scritti sacri: Adi Granth di Nanak e Das Granth di Gobind. Contano due milioni di seguaci.

Invece le tre scuole seguenti manifestano una tendenza decisamente bramanica:

7. *Madhva* importante per il suo dualismo tra l' essere e ciò che non è l' essere, cioè tra l' anima e il mondo esterno.

8. I *Sannyasin* che accentuano il lato ascetico.

9. I *Vallabha* che professano un sensualismo sfacciato e si son procacciati perciò l' epiteto di Epicurei dell' India.

10. Caitanya (sec. XVI) è il fondatore di una scuola e setta che rivolge i suoi amori e gli onori specialmente a Krishna, a cui bisogna unirsi con amor tenero come di fanciulla all' amante. Sostiene che gli adoratori di Krishna sono tutti uguali, e la superiorità della fede sulle opere. I seguaci rappresentano i misteri del loro dio prediletto e si danno a lunghe ripetizioni del suo nome, provocatrici di grazie. Son divisi in due sètte principali: i Baisnab nel Bengala e i Satanis a Madras.

11. Sahajananda (sec. XIX) è il fondatore di una scuola e setta vishnuita detta *Svamy Narayana*, sorta specialmente per opporsi al sensualismo eccessivo dei Vallabha. Questa scuola incentra in Krishna la fede e la pietà e risente nella sua morale e nelle pratiche l' influenza benefica del cristianesimo e quella dell' islamismo. È divisa in due classi di cui una, dei Sadhus, pratica l' ascetismo e il celibato; l' altra, dei Grihastha, no. Attualmente è diffusa nel Guzerat.

12. La *Brahma Samâj* è una setta moderna, fondata da Ram Mohun Roy nel 1830. Monoteistica, rigetta i Veda e professa un deismo che la ravvicina al protestantesimo liberale [1]. Conviene anche citare in tempi più vicini ai nostri:

13. La *Prarthana Samâj* (1867) monoteistica, di alti principi morali influenzati dal cristianesimo e che recluta i più nobili intelletti del paese;

14. La *Arya Samâj* fondata da Dynananda Sarasvati († 1883) monoteistica, antimitologica, contraria alle pratiche dell' idolatria e alle caste. Ma è ostile al cristianesimo e ade-

---

[1] SIVANATH SASTRI, *History of the Brahmo-Samâj*, Calcutta, 1911-12. L'A. che è stato magna pars nella vita di questa importantissima setta religiosa ne traccia obiettivamente la storia mettendone in luce il carattere di riforma sociale dell' India ed esponendone le divisioni interne dovute al contrasto tra l' elemento occidentale e cristiano e quello nazionale indiano coesistenti nel suo seno.

A questa setta, di cui suo padre fu uno dei più importanti sostenitori, appartiene il mirabile poeta Rabindranath Tagore.

risce ai Veda dei quali fa un' esegesi sforzata per concordarli con il pensiero moderno.

28. Relegato al secondo piano Brahma, pura astrazione che non esercita nessuna influenza sul pensiero e su la vita religiosa della massa indiana, le due figure principali del panteon induistico sono Vishnu e Siva, le quali tuttavia rimangono ancor esse un po' nell'ombra per lasciar il primo luogo ad altre divinità che sono loro incarnazioni.

Vishnu il cui nome appare nel Rig Veda — dove è detto che ha misurato il mondo in tre passi, ciò che lo ha fatto ravvicinar a un dio solare — assume nell'induismo l'aspetto di un dio buono, amico degli uomini, sorridente, tanto desideroso di salvare il mondo che per ben dieci volte vi ha fatto la sua « discesa » *avâtara*, incarnandosi: 1. in un pesce, sotto la qual forma tirò, durante il diluvio, l'arca dove si era chiuso Manu, fin su la montagna del Cashmir; 2. in una tartaruga, per sradicar il monte Mandara o per sostener la terra che cominciava ad inabissarsi; 3. in un cinghiale che ripescò la terra, inabissata nelle acque di un nuovo diluvio; 4. in un uomo leone, che salvò il pio giovane Prhahada uccidendo il demone Hiranya Kaçipu; 5. in un nano, che fece i « tre passi » e vinse Bali; 6. in « Râma armato dell'ascia » *Paraçu Râma*, sotto la qual forma combatte i principi orgogliosi; 7. in Râma l'eroe bramano di cui canta il Râmâyana, distruttore della casta dei guerrieri; 8. in Krishna; 9. nel Buddha, che entra così anche egli a far parte del sistema induista e viene al mondo per affrettar con la predicazione (che prescinde dagli dei, dal sacrifizio e dai Veda), la rovina degli empi; 10. la decima incarnazione, avverrà alla fine del mondo quando Vishnu, sotto forma di *Kalkin*, montato su di un cavallo bianco ch'ora già si tien pronto con la zampa alzata, verrà con la spada scintillante a far giustizia degli empi e a rinnovar la vita del mondo.

Krishna, ora così strettamente apparentato con Vishnu fino ad assorbirlo (in qualche setta), era in origine il dio giovane e bello del clan degli Yadava. Il mito lo descrive prima come fanciullo tra i pastori, partecipe dei loro giuochi, feste e amori

(p. e. la passione per Râdhâ), poi come guerriero famoso, le cui imprese fanno invidia ad Indra (cfr. il Mahâbhârata). La critica ha molto discusso intorno alla sua natura: taluni ne hanno fatto un antico eroe di tipo pastorale assunto poi nel cielo della divinità, altri invece una personificazione del sole notturno (krishna = nero) che sposando l'aurora assurge al fulgore di imprese gloriose. Le leggende della sua vita pastorale sono piene di un erotismo ardentissimo, rispecchiatoci dal Gîtâ-Govinda, dramma lirico, detto « il Cantico dei Cantici » dell'India e volto dalle scuole teologiche a senso simbolico. La pietà indiana si è molto applicata a rappresentare in immagini la figura di Krishna fanciullo.

Râma. Intorno alla leggenda e alla popolarità di questo dio è stato dato un cenno a proposito del Râmâyana (p. 325). Qui dobbiamo notare che alla sua adorazione si è aggiunta quella di *Hanuman*, l'eroe scimmia che lo aiutò con esercito numeroso di scimmie a vincere Râvana e a ricuperar Sîtâ: e che come allora aiutò l'eroe contro il mostro, così ora protegge i fedeli dai cattivi spiriti che infestano la terra.

Siva. Gl' indianisti vedono in Siva un aspetto più recente del terribile Rudra ricordato dai Veda.

Infatti, come questo, abita le montagne, incute il terrore, ha il corpo di colore, è il dio della distruzione. Ma come distrugge, egli sa anche suscitare nuove forme di vita e rappresenta l'alternativa di morte e risurrezione ch'è la legge della natura. Molti titoli onorevoli gli sono stati dati per placar la sua fiera natura. Egli è il « grande dio » *Mahâdeva;* il « grazioso » *Çiva;* il « Signore » *Içvara*. Emblema distintivo del suo culto è il *lingam*, pietra cilindrica talora sola (phallos) talora posata su di un basamento detto *yoni*, nel qual caso si vuol veder espressa l'unione degli organi della generazione [1]. A lui è sacro il bue.

Strettamente unito al suo culto è quello della sua sposa

[1] Nel terzo congresso di storia delle religioni, Oxford, 1907, il Doowarasvamy ha sostenuto (« T. O », II, p. 71) che il *lingam* non è uno schema degli organi riproduttori, ma dello stûpa indiano, divenuto poi simbolo di Siva « because the least antropomorfic ».

dai vari nomi: *Pârvâti* «la montanina», *Durgâ* «l'inaccessibile», *Mahâdevî* «la grande dea», *Kâlî* «la nera» concepita come energia (*sakti*) cosmica, ossia come principio di vita nell'universo. Anch'essa ha i due aspetti del suo sposo. Il suo culto (saktismo, v. p. 329) eccessivamente sensuale, si divide in due vie: la «destra» che aderisce ai Purâna e si dirige a divinità dei due sessi e la «sinistra» che aderisce ai Tantra e si dirige a divinità esclusivamente femminili.

Ganeça, figlio di Siva, a testa di elefante, grosso ventre, un solo dente. Simbolo di sapienza, padre della scrittura e delle lettere e perciò invocato al principio di ogni libro.

Dopo queste divinità maggiori vanno ricordati: *Sûrya,* il sole; *Sarasvati,* sposa di Brahma; *Agni,* il fuoco; *Lakshmi,* sposa di Vishnu, l'Afrodite indiana, dea della bellezza e della buona fortuna; *Skanda,* dio guerriero dalle sei teste che monta un pavone; *Garuda,* dio uccello, a rostro, ali e artigli aquilini, cavalcatura di Vishnu.

Nè vanno dimenticati gli animali e gli alberi che hanno un valore sacro: come il bue sacro a Siva, le scimmie care a Râma, i serpenti, gli alberi *pipal* dedicati a Brahma e il *tulasi* (cotone) a Vishnu; e in genere tutti quei luoghi e quegli oggetti che per le loro qualità attirano la facile adorazione dell'indiano.

29. Il culto pubblico degl'Indiani si svolge non più all'aperto come nei tempi vedici, ma nell'interno dei templi. Questi constano generalmente di tre parti: 1. una navata sostenuta da colonne di marmo il cui accesso è comune a tutti e dove rimangono il popolo e le baiadere (danzatrici) durante la cerimonia; 2. il santuario, anch'esso adorno di colonne istoriate a figure simboliche di animali, tra cui l'elefante ha sempre un luogo privilegiato, e a rappresentazioni mitologiche in bassorilievo e anche (India settentrionale) in pittura: il solo bramano vi entra durante la cerimonia; 3. la cella dov'è chiusa l'immagine del dio, in cui onore ardono lampade votive. Un muro di cinta, spesso di

robusta costruzione, chiude tutto il luogo del tempio. Il quale è sempre orientato ad est, di pianta rettangolare e presenta nella costruzione il disegno piramidale caratteristico dei monumenti indiani. Accanto ad esso si trova sempre un laghetto artificiale per le abluzioni (tempio di Seringam). Talvolta il tempio è scavato nella roccia, per es. quello di Ellora.

I ministri del culto sono i bramani il cui metodo di vita è, nelle linee generali, ancora quello descritto a pag. 283. Ciascuno di essi porta il distintivo della setta cui appartiene, passa la vita nella lettura dei libri sacri e presiede specialmente alle cerimonie del culto privato. Quegli tra loro che ha incarico di *purôhita* cappellano regio o officiante, presiede alle cerimonie o ai funerali e attende alla compilazione del calendario. Ma colui che ha preso un grande sopravvento nella vita religiosa indiana è il *guru,* specie di direttore spirituale, che non appartiene necessariamente alla casta bramanica e attende all'aggruppamento della casta o della setta a cui è preposto. Tra i guru è stabilita una gerarchia con a capo il «grande guru» celibatario il cui successore è scelto tra i dignitari che formano il suo consiglio. Il guru si ritiene in comunicazione diretta con la divinità e perciò il suo contatto è un potente mezzo di santificazione.

La maggior parte delle feste indiane coincide con le varie date dell'anno astronomico. Il ritorno della prima luna di marzo dà luogo a una grande festa (*Holi*) che apre il nuovo anno. Nei mesi di gennaio e di giugno cadono rispettivamente le feste del sole e del fuoco; alla luna di agosto (e in alcuni luoghi a quella di ottobre) si celebra l'anniversario della nascita di Krishna, festa di grande gioia in memoria della lieta infanzia del dio, con scambio di regali e sfoggio di vestiti. Alla luna di settembre si fa una festa dedicata alla prosperità del lavoro e della fortuna, nella quale ciascuno offre alle tre dee Lakshmi, Sarasvati e Pârvatî gli strumenti del suo lavoro.

Pure nel mese di settembre si hanno le grandi rappresentazioni dei misteri Krishna e di Râma. Alla luna di ot-

tobre si commemorano gli antenati per nove giorni con offerte di cibi e di lino per vestimenta.

Tutte queste feste hanno luogo ordinariamente di notte, alla luce suggestiva delle lampade e producono sotto il magnifico cielo azzurro dell'India un effetto fantastico particolare.

I riti dell'induismo si ripartiscono tra il culto giornaliero e il culto pubblico. Il culto giornaliero consta di cinque sacrifizi *(sandhya)* celebrati come all'epoca bramanica (v. sopra pag. 286). Quello del mattino, ch'è il più importante, consiste nell'accendere il fuoco sacro nel momento preciso in cui il sole spunta su l'orizzonte. Il bramano, purificatosi nel bagno e ornato con i distintivi della setta cui appartiene, versa sul fuoco libazioni di aroma e di burro, e poi, a goccia a goccia, l'acqua purificatrice del Gange. Segue un'offerta di riso e polvere di sandalo. Ogni cerimonia del culto importa in genere la recitazione di *mantra* o formole consacrate, di valor magico e che sono diverse per le varie classi e circostanze della vita. Notevole è la sillaba *Om* per esprimere l'adorazione. Ogni cerimonia è sempre accompagnata da purificazioni fatte con sterco di vacca ed erbe speciali e dall'*aratty* o scongiuro del malocchio che si pratica su gli animali, su l'uomo e su gl'idoli. Tra le cerimonie del culto privato le più notevoli son quelle che riguardano gli atti principali della vita. Prima della nascita si fa il *pumsavana* diretto ad assicurar la medesima; undici giorni dopo la nascita v'è il *jata-karma* purificazione e scelta del nome; poi l'iniziazione *upanayana* come nel bramanesimo antico (v. pag. 283); il matrimonio vien fatto con grandissima solennità.

Le cerimonie del culto pubblico, che si svolge nei templi, importano danze, luminarie, offerte di primizie e frutti all'idolo: durano parecchi giorni e si chiudono con le processioni lunghe e sfarzose nelle quali il simulacro pesante e altissimo dell'idolo è tirato a braccia di popolo. Tra queste processioni celebre è quella in onore di Vishnu, conosciuta sotto il nome di Iagannatha (corrottamente Iagernot) dalla città in cui si svolge. I viaggiatori han più volte descritto il fanatismo dei devoti che si gettano sotto le ruote del pesantissimo carro, in oblazione volontaria al dio che si compiace di libazioni di sangue.

I pellegrinaggi sono un'altra pratica assai diffusa tra gl'Indiani: muovono verso i grandi templi nel giorno della festa del dio ovvero ai luoghi santi *(tîrtha)*, venerabili per qualche leggenda religiosa o per motivi naturistici; e sono sempre accompagnati da quelle pratiche di digiuno e di ascetismo feroce, così caratteristiche dell'India.

30. Il culto che si presta ai defunti è nelle linee fondamentali il medesimo che si è veduto all'epoca vedica e bramanica. Prima ancora che il malato muoia si compiono cerimonie espiatorie, come posarlo per terra su tela nuova, cingergli di tela nuova le reni e porgli tra le mani la coda di una vacca tutta bardata, perchè lo conduca per un buon sentiero all'altro mondo. La vacca viene poi regalata a un bramano. Esalato l'ultimo respiro, si leva il compianto cadenzato da parte degli assistenti. Il cadavere è lavato, raso, vestito a festa e portato nel luogo della cremazione. Gli officianti debbono attendere che tutto sia consumato. In alcune contrade è in uso l'inumazione. Prima che il governo inglese lo proibisse, sovente i cadaveri venivano gettati nel sacro Gange, o in altri fiumi assimilati a questo, per aver la certezza della salvazione.

Il periodo del lutto dura un anno e, come ai tempi vedici, il figlio è tenuto mediante sacrifici a celebrare la memoria del padre. Naturalmente in tutte queste cerimonie sono entrati molti elementi induistici.

BIBLIOGRAFIA

1. Su l'etnografia e la storia generale dell'India: LUDWIG, *Geographie, Geschichte und Verfassung des alten Indiens*, 1875; LASSEN, *Indische Altertumskunde*, 4 vol., 1847-61; G. FLECHIA, *Storia delle Indie orientali*, Torino, 1862; ED. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I; DUTT, *History of civilization in Ancient India*, 3 vol., 1890; E. S. RAPSON, *Ancient India*, Cambridge, 1914. Breve riassunto dalle origini al primo secolo d. C. ma pregevolissimo perchè fatto da un competente che ha saputo trarre dai vaghi dati della storiografia indiana tutto il partito possibile; V. A. SMITH, *The Oxford History of India from the earliest times to the end of 1911.* Oxford, 1919. Ottima trattazione in cui entrano compendiate ed opportunamente messe a giorno opere antecedenti dello stesso autore (v. sopra p. 317, n. 1) su l'India antica e sul periodo maomettano. È la migliore storia dell'India cui conferiscono maggior pregio le 24 carte geografiche e le numerose illustrazioni.

Su le religioni dell'India in genere:

MAX MÜLLER, *Hibbert Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India,* London, 1878, opera di un maestro e pioniere insigne dell'indianismo, che si legge sempre con profitto non ostante le particolari vedute dell'A. su l'argomento; A. BARTH, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1879, apparso, prima (1878) nell'« Encyclopédie des sciences religieuses » del Lichtenberger, poi in veste inglese ampliata nel 1882, « Trübner Oriental Series ». Esposizione sintetica ma preziosa, divisa in cinque parti: vedismo, bramanesimo, buddismo, giainismo, induismo. EDM. HARDY, *Indische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1891 (« Sammlung Göschen »), pure assai breve ma di una volgarizzazione veramente superiore, quale era da aspettarsi dall'autore di *Die Vedischbrahmanische Periode der Religion des alten Indiens, nach den Quellen dargestellt*, Münster i W., 1893, esposizione ampia e completa che tratta della letteratura vedica in generale, del panteon, del rituale e costume, della speculazione mistica e filosofica delle Upanishad, ch'è la parte meglio trattata: E. W. HOPKINS, *The Religions of India,* Boston, 1895, coll. « Handbook on the History of Religions », ottimo manuale che si stende dalla geografia del paese fino allo

studio delle influenze fra l'India e l'Occidente. V'è la trattazione delle fonti, il parallelo tra le divinità indiane e quelle degli altri popoli arii, l'esposizione ampia e minuta del bramanesimo e dell'induismo.

Organi che registrano il movimento scientifico su questo campo sono specialmente il « Journal Asiatique » dal 1822; « The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland » dal 1827; « Indische Studien » dal 1849; « Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde » ed. Bühler; « Alle fonti delle religioni » dal 1921; oltre alle altre riviste di studi orientali italiane ed estere già citate più sopra. V. anche i bollettini periodici che sono pubblicati in « RHR » e in « ARW ».

2. Come ottima introduzione allo studio della letteratura indiana può servire V. HENRY, *Les littératures de l'Inde* (Sanscrit, Pâli, Prâcrit), Paris, 1904, da cui poi si può accedere a L. SCHRÖDER, *Indiens Litteratur und Kultur in historischer Entwicklung*, Leipzig, 1887 e MACDONNELL, *History of Sanskrit Literature*, 1900; H. OLDENBERG, *Die Litteratur der Alter Indien*, Stuttgart, 1904; M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Litteratur*, Leipzig, 1909.

Per quel che riguarda particolarmente i Veda ricordiamo le traduzioni *Vedic Hymns:* P. I, trad. F. MAX MÜLLER; P. II, trad. H. OLDENBERG, in « S. B. E. », XXXI, 1891, e XLVI, 1897; *Hymns of the Atharva Veda*, trad. M. BLOOMFIELD, « S. B. E. », XLII (1897); *Atharva Veda*, trad. franc. di V. HENRY, 1. VII-XIII, Paris, 1896. Vi sono anche le traduzioni tedesche di GRASSMANN, 1876-77, e di A. LUDWIG, 1876-79; quelle metriche di T. H. GRIFFITH, *The Hymns of the Rig Veda; The Hymns of Atharva Veda*, preziose per il commento, e quella iniziata da E. LA TERZA, Napoli, 1906.

3. Intorno alla religione vedica v. BERGAIGNE, *La religion védique d'après les hymnes du Rig Veda,* Paris, 3 vol., 1877-83, uno dei primi autori che abbia fatto rilevare mediante un'acuta analisi il carattere composito e l'impronta sacerdotale della poesia vedica; H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda* (trad. franc. di V. HENRY, Paris, 1903), trattazione geniale, dove la dottrina è pareggiata dalla poesia dell'esposizione: A. ROUSSEL, *La religion védique,* Paris, 1909, buona trattazione, dove la franca tendenza apologetica non fa velo alla saldezza scientifica del contenuto; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Le Védisme*, Paris, 1909, esposizione sommaria ma chiara che giova come introduzione.

4. Su la magia v. V. HENRY, *La magie dans l'Inde antique,* Paris, 1909 (ed. 2), opera scritta da un filologo competentissimo dei testi magici indiani, se pure schivo delle induzioni e delle analogie suggerite in materia dalla scuola antropologica.

6. Sul sacrifizio del Soma v. la grande opera di W. CALAND e V. HENRY, *L'Agnistoma*, 2 vol., Paris, 1906-07, che, previo lo spoglio dei documenti, dà una completa descrizione dei riti del sacrifizio. Sul sacrifizio indiano in genere v. H. HUBERT e M. MAUSS, *Essai sur la nature*

et la fonction du sacrifice in « Melanges d' histoire des Religions » Paris, 1909.

8. La collezione « S. B. E. » contiene la traduzione delle opere più notevoli riguardanti il bramanesimo: *The Upanishad,* trad. MAX MÜLLER, vol. I, XV; *Çatapata brâhmana,* trad. EGGELING, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV; *Dharmasutras,* trad. BÜHLER, vol. II, XIV, *Manu* (leggi di), trad. BÜHLER, vol. XXV; *Grhyasutras,* trad. OLDENBERG, vol. XXIX e XXX. Delle leggi di Manu c'è anche una ottima traduzione francese di G. STREHLY, *Les lois de Manou,* Paris, 1893.

9. Su l'assetto sociale e il regime delle caste in India v. SENART, *Les castes dans l'Inde,* Paris, 1896; C. BOUGLÉ, *Essais sur le régime des castes,* Paris 1908, dove considera le caste sia dal punto di vista etnico che da quello giuridico economico e letterario.

Su la religione e la morale bramanica v. LYALL, *Asiatic Studies,* 2 vol., 1884-1900, frutto dello studio e dell'osservazione diretta dell'A., che è stato governatore generale delle Indie; L. DE LA VALLÈE POUSSIN, *Le Brahmanisme,* Paris, 1909, breve ma succosa trattazione su la legge e la speculazione bramanica; S. LEVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas,* Paris, 1898, tratta non del rituale ma della dottrina dei bramani intorno all'efficacia del sacrificio, il cui valore magico apparisce evidente nell'apprezzamento che ne danno i bramani.

11. Su la speculazione bramanica v. GOUGH, *Philosophy of the Upanishads* (Tr. Or. Ser.), London, 1882; P. DEUSSEN, *Die Philosophie der Upanishaden* (trad. ingl. di A. GEDEN, Edinburgh): l'opera fa parte della sua *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* Leipzig, 1906-1911 4 voll. Il medesimo autore nel Congresso di St. d. Religioni di Oxford, *Ueber die Chronologie der Upanishad Texte,* « T.O. », II, p. 19 seg., ha tracciato brevemente i vari stadi della grande evoluzione filosofica rappresentata dalle Upanishad dal primitivo idealismo fino alla riforma di Çankara. P. OLTRAMARE, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde,* I, *Théosophie brahmanique,* Paris.

12. Su la teoria della metempsicosi: GOUGH nell'opera citata al n. 11, T. SEGERSTEDT, *Il mondo orientale,* Upsala, 1910, in svedese, ma ampiamente riassunta da VAN DER VOO, *L'origine de la croyance à la métempsycose* in « La revue des idées », aprile 1911, p. 233 e seg.; A. M. BOYER, *Étude sur l'origine de la doctrine du Samsâra,* in « Journal Asiatique », nov.-dic. 1901.

13. Su i sistemi ortodossi v. MAX MÜLLER, *Six Systems of Indian Philosophy,* London, 1900, sempre utile ma alquanto antiquato; R. GARBE, *Die sechis Systeme indischer Philosophie* in *Beiträge zur indischer Kulturgeschichte,* Berlin, 1903 p. 39-94, circoscritto alle sole sei scuole bramaniche, mentre il volume di F. BELLONI-FILIPPI. *I maggiori sistemi filosofici indiani.* I, Dalle origini al buddismo, Palermo 1915, ci offre una breve ma assai chiara esposizione dei sistemi Mîmāmsā, Samkhya, Yoga e Giaini-

smo cercando di mettere in luce le caratteristiche del pensiero indiano in quanto esse hanno poi informato le grandi concezioni religiose.

14. Sul canone buddistico in genere v. l'esposizione facile e chiara di S. LEVI, *Les saintes Ecritures du bouddhisme* (conf. Guimet) Paris, 1909; H. OLDENBERG, *Buddhistische Studien* in « Z. D. M. G. » (1898) in difesa del canone pâli. I documenti si trovano tradotti in « S. B. E. », *Vinaya Texte,* trad. RHYS DAVIDS e OLDENBERG, vol. XIII, XVII, XX; *Buddhist Suttas* trad. RHYS DAVIDS, vol. XI; *The Dhammapada and Sutta-Nipâta,* trad. MAX MÜLLER e V. FAUSBÖLL, vol. X.

K. E. NEUMMANN, *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons, zum ersten Mal übersetzt,* Leipzig, 1896, traduzione letterale che è stata a sua volta tradotta in italiano da G. DE LORENZO, *I discorsi di Gotamo Buddho,* Bari, 1907. Due utili antologie buddistiche sono quelle del medesimo K. E. NEUMANN, *Buddhistische Anthologie,* Leyden, 1892 e di C. H. WARREN, *Buddhism in translations,* Cambridge, 1896, Coll. « Harv. Or. Ser. », III. Il W. ci presenta tutto un quadro del buddismo (persona del fondatore, dottrina, comunità), desumendolo fedelmente e imparzialmente dai testi delle due prime ceste e da qualche altro scritto non canonico. Per i documenti del canone sanscrito citiamo *The Saddharma-pundarîka,* trad. H. KERN, « S. B. E. », XXI, *Le Lotus de la bonne loi,* trad. E. BURNOUF, Paris, 1852, *Lalita Vistara,* trad. PH. ED. FOUCAUX, « A. M. G. » VI, Paris, 1884; O. FRANKE, *Dighanikâya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons,* Göttingen-Leipzig, 1913 (Quellen der Religions-Geschichte 4). Versione dei testi più notevoli della « collezione lunga » del canone buddistico con introduzioni e appendici, dirette a dare una cognizione complessiva del pensiero religioso del buddismo. Superiore alla versione del Neumann.

15. Tra le molte opere scritte intorno al Buddha e alla sua dottrina ricordiamo: T. W. RHYS DAVIDS, *Buddhism,* Londra, 1877, breve ma originale e sostanziale; idem, *Early Buddhism,* London, 1908, nella piccola ed elegante coll. « Religions ancient and modern »; C. SENART, *La légende de Buddha,* Paris, 1876; H. KERN, *Histoire du Buddhisme dans l'Inde,* trad. G. HUET, Paris, 1903. Traduzione dall'olandese, che ha su l'originale del 1882-84 il vantaggio di essere stata fatta su di un esemplare riveduto ed annotato dall'A. È un'opera ormai classica. Il medesimo si dica di H. OLDENBERG, *Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde,* Berlin, 1881 (trad. franc. A. FOUCHER, Paris, 1903), opera mirabile per la efficacia letteraria dell'esposizione e la profonda conoscenza dei testi pâli, su i quali l'A. dichiara di essersi voluto fondare. C. PUINI, *Il Buddha, Confucio e Laotse,* Firenze, 1878. La parte che riguarda il Buddha occupa la prima metà del volume e studia la vita e l'opera del maestro, lo sviluppo storico e dottrinale del buddhismo, fornendo notizie preziose, diligentemente raccolte e vagliate. Unico difetto, nel senso etimologico della

parola per le notizie di carattere storico, è di essere il volume del 1878· P. E. Pavolini *Buddismo,* Milano, 1898, Coll. « Manuali Hoepli ». Trattazione breve ed accuratissima, frutto elegante di una piena conoscenza delle fonti e della miglior letteratura su l' argomento. I capitoli su le fonti e su gli studi buddistici riescono di una notevole utilità. A. Costa, *Il Buddha,* Torino, 1903, « P. B. S. M. ». Esposizione della dottrina scritta con animo particolarmente ben disposto verso la medesima. Molto utile l'ampia raccolta di traduzioni di testi buddistici, discorsi e poesie, che costituiscono una graziosa e bene scelta piccola antologia. L. de la Vallèe Poussin, *Bouddhisme,* Paris, 1909, lavoro coscienzioso e dotto, utile in particolar modo per lo studio dello sviluppo delle dottrine nelle scuole del Piccolo e Grande Veicolo. H. Hackmann, *Buddhism as a Religion,* London 1910, utile per lo sviluppo storico del buddismo e sopratutto per la sua condizione presente. R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha,* Leipzig, 1906, (terza ed. 1917) e la traduzione italiana fattane da F. Belloni-Filippi, Palermo. Sintesi lucida e magistrale. E. Windisch, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung,* Leipzig, 1908, studia la leggenda della nascita del Buddha alla luce della teoria filosofica corrente della metempsicosi. E. Hardy, *Der Buddhismus nach altèren Pâli-Werken dargestellt,* Münster i. W. 1919. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, 1); si tratta di una nuova edizione del noto lavoro del compianto Hardy curata da R. Schmidt; suo pregio è l'inquadramento del moto buddistico nell'ambiente storico del tempo e nelle sue relazioni con movimenti religiosi o fatti storici analoghi. Vi è annessa una carta geografica da cui si rileva la diffusione del buddismo.

17. Intorno alla catena causale, vedi anche: P. Oltramare, *La formule buddhique des douze causes, son sens original et son interprétation théologique,* Genève, 1919. Nel senso da noi esposto nel testo. Il medesimo si dica sostanzialmente di L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme, etudes et matériaux: Théorie des douze causes,* Gand, 1913. A questi si attengono F. Belloni-Filippi, *Il Paticcasamuppâda* in « Rivista di Filosofia » IV (1912) fasc. terzo e P. Masson-Oursel, *Essai d' interprétation de la théorie bouddhique des douze conditions* RHR 71 (1915) 30-46 il quale ultimo tiene a farne rilevare il valore logico.

19. I testi del Grande Veicolo sono riuniti in *Mahâyana Texts,* traduzione Cowell, Max Müller e Takakusu, « S. B. E. », XLIX. P. Oltramare, *Les variations de l' ontologie bouddhique. Du phenomenisme au monisme.* RHR, 73 (1916) p. 145 seg. Sintetica ma chiarissima esposizione dello sviluppo dottrinale del buddismo.

Su la teoria e la pratica della dottrina dei Bodhisattva v. L. de la Vallée Poussin, *Bodhicaryâvatâra,* Paris, 1907, traduzione del manuale ascetico del teologo Çantideva (sec. vii d. Cr.), manuale che è stato chiamato il *De Imitatione* del buddismo.

Sul tantrismo si è avuta nel 1913 una serie di traduzioni di testi

tantrici con introduzione e commento dovuti ad A. Avalon - che ne è il più competente illustratore moderno - i quali ci offrono finalmente la chiave per addentrarci nello studio di questa letteratura in apparenza così bizzarra ed incomprensibile per il suo vocabolario tecnico dall'A. preventivamente spiegato: A. Avalon, *Tantra of the Great Liberation,* (*Mahânirvâna Tantra*) London, 1913, con vocabolario tantrico; id., *Hymns to the Goddess,* London, 1913. Invocazioni poetiche caratteristiche alle divinità femminili venerate nel tantrismo; id., *Principles of Tantra* (*Tantra-tattva*) London 1913, versione dell'opera di un tantrista moderno erede della legittima tradizione religiosa del tantrismo.

20. Sul re Asoka v. V. A. Smith, *Asoka, the Buddhist Emperor of India,* Oxford, 1901, Coll. « Rulers of India Series ». Buon libro che ricostruisce la figura del pio re alla luce delle iscrizioni e delle scoperte archeologiche, dietro la conoscenza personale dei luoghi. E. Hardy, *König Asoka.* Trattazione ottima e bene illustrata, che fa parte della coll. « Weltgeschichte in Karakterbildern » di Monaco. Le iscrizioni di Asoka sono raccolte nel « Corpus Inscriptionum Indicarum », Calcutta, 1877.

Sul buddismo nel Tibet v. A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei,* Leipzig, 1900; idem, *Der Lamaismus* in « K. d. G. ». L. Feer, *Le Tibet, le pays, le peuple, la religion,* Paris, 1887, opera di volgarizzazione, ma scritta da uno specialista della materia; L. A. Waddel, *The Buddhism of Tibet or Lamaism,* London, 1895, grosso volume pieno di notizie sull'organizzazione attuale della chiesa tibetana, i suoi culti mistici, il simbolismo, la mitologia, ecc. C. Puini, *Il Tibet,* Roma, 1904 (Memorie della Società Geografica Italiana, X). Opera condotta su la relazione del p. I. Desideri, gesuita, che fu missionario nel Tibet (1715-1721), e fu il primo a considerare con occhio intelligente i costumi e la religione dei Tibetani. Il P. vi ha aggiunto un'introduzione, note e chiarimenti che efficacemente l'aggiornano, facendo rilevare l'alto valore scientifico di quest'opera ingiustamente obliata.

Tutti questi studi non devono far dimenticare quelli pubblicati in inglese in « Asiatic Researches », vol. XX, dall'ungherese A. Csoma de Cörös, vero fondatore degli studi tibetani a cominciar dalla lingua. L. Feer ha tradotto in francese per gli « A. M. G. », II, Paris, 1881, l'analisi dal Csoma fatta dei libri sacri tibetani. Su la storia delle relazioni tra il gran Lama e la Cina v. W. Rockill, *The Dalai Lamas of Lhasa and their relations with the manchu emperors of China* 1644-1908, in « T' oung Pao », 1910. Schulemann G. *Die Geschichte der Dalailamas,* Heidelberg, 1911. Fa parte della « Religionswissenschaftliche Bibliothek ». Narra la vita dei dodici Dalailama da Tsong-khapa all'attuale, raggruppando attorno alla loro figura gli avvenimenti del paese, il quale nonostante il loro intenso succedersi non è uscito dalla sua immobilità sociale e religiosa.

Sul buddismo cinese v. Eitel, *Handbook for the student of chinese Buddhism,* Hong-kong, 1870, opera voluminosa, piena di notizie interes-

santi ed attinte dall'A. direttamente su i luoghi; J. EDKINS, *Chinese Buddhism*, London, 1880, complemento dei suoi notevoli studi pubblicati nel 1859 e nel 1878 su le varie religioni della Cina; L. WIEGER, *Buddhisme chinois*, Paris, Guilmoto, 1910, « Coll. des Rudiments », opera di polso, adorna di una pregevole introduzione, nella quale l'A. traccia sui testi lo sviluppo della dottrina specialmente nelle scuole cinesi e giapponesi.

Sopra una particolare concezione devozionale del buddismo cinese vedi: S. LÉVI et ED. CHAVANNES, *Les seize Arhat protecteurs de la loi* « Journal Asiatique » 1916 (2) p. 5 e 189. È la prima trattazione sistematica di questa importante concezione della religione popolare cinese relativa a sedici spiriti protettori preposti, ciascuno nella sua regione, all'osservanza della Legge buddistica nell'universo.

21-23. I testi religiosi per lo studio del giainismo si trovano in *Jaina Sutras* « S. B. E. », XXII e XLV, trad. JACOBI; A. GUERINOT, *Répertoire d'épigraphie jaina précédé d'une esquisse de l'histoire du jainisme, d'après les inscriptions*, Paris, 1908. Raccoglie 850 epigrafi, che si riferiscono ai sovrani favorevoli al giainismo, ai templi e santuari, ai maestri e discepoli: giova per seguire la diffusione del giainismo; idem. *Essai de bibliographie jaina* completato da *Notes de bibliographie jaina* in G. S. A. I. XXII (1909). FR. L. PULLÉ, *Catalogo dei manoscritti giainici* della Biblioteca Naz. Centr. di Firenze, Firenze, 1894. Vi si trova una ricca messe d'informazioni.

Su la religione giainica: A. WEBER, *Ueber die heiligen Schriften der Jaina* in « Indische Studien », XVI, XVII; G. BÜHLER, *Die indische Sekte der Jainas*, « Wiener Akad. », 1881; L. SUALI, *La legge jainica*, in G. S. A. I., XXI, 1908. A. BALLINI, *Il Jainismo* « Atti del R. Ist. Veneto » 73 (1913-14) p. 1635 s. studio riassuntivo assai perspicuo su lo schema della dottrina, gli antecedenti storici e l'attuale condizione di questa religione.

JAGMANDERLAL JAINI, *Outlines of Jainism*, Cambridge, 1916. È il primo volume che la « Jain Litterature Society » sotto la direzione di F. W. Thomas dedica allo studio e alla traduzione dei testi jainici. L'A. è un giainista convinto ed espone il suo argomento con grande sobrietà e chiarezza, con larga citazione di testi giainici.

24. Per il Mahâbhârata v. la bella riduzione e traduzione in prosa fattane da P. E. PAVOLINI, *Mahâbhârata*, Palermo, 1902.

The Bhagavad Gîtâ, trad. K. TR. TELANG, « S. B. E. », VIII; *Vedânta Sutras*, trad. G. THIBAUT, « S. B. E. », XXXIV, XXXVIII, XLVIII; JACOBI, *Das Râmâyana*, 1893. CH. SCHOEBEL, *Le Râmâyana*, Paris, 1888, analisi e studio del poema alla luce dei sistemi filosofici Sankya, Vedânta e Yoga.

Per lo studio dell'induismo v. A. LYALL, *Asiatic studies*, 2 vol., London, 1884-1900, già citati. J. W. WILKINS, *Modern Hinduism*, London, 1887, si riferisce specialmente all'India settentrionale, di cui descrive la vita dal punto di vista religioso e sociale; W. CROOKE, *The popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 vol., London, 1896, (ed. seconda), miniera di notizie utili e raccolte con diligenza. A. ROUSSEL, *Cosmologie hindue d'après le Bhâgavata Purâna*, Paris, 1898. Vero repertorio delle nozioni cosmologiche induiste, raggruppate intorno a tre punti: Dio, l'uomo, il mondo. L. D. BARNETT, *Hinduism*, London, 1906, breve e competente esposizione della materia. W. TH. ELMORE, *Dravidians Gods in modern Hinduism*, Lincoln, 1915; R. H., WHITCHEAD, *The village Gods of south India*, Calcutta, 1916. Attraverso lo studio delle divinità locali delle popolazioni aborigene dell'India del sud i due A. fanno rilevare quanto il moderno bramanismo abbia attinto dalle razze nere soggiogate, punto di vista che merita una assai profonda considerazione.

27. Su la religione dei Sikh v. M. A. MACAULIFFE, *The Sikh Religion*, Oxford. Traduzione del G r a n t h con vita dei *Guru*; E. TRUMPP, *The Adi Granth*, traduzione e commento; idem, *Die Religion der Sikhs*, Leipzig, 1881, eccellente monografia condotta su le fonti.

28. Su l'ultima incarnazione di Vishnu v. H. C. NORMAN, *The Kalki Avatâra of Vishnu* in « T. O. », II.

CAPITOLO X.

La religione dei Persiani

1. Fonti. - 2. Origini e sviluppo storico. Tavola cronologica. - 3. Caratteri generali. - 4. Gli elementi naturistici della religione iranica. - 5. Zoroastro. - 6. Gli dei dell'Avesta. - 7. Il culto: i luoghi, le persone, i riti. - 8. I morti. Vita futura. Escatologia. - 9. Il MANICHEISMO. - 10. Gli scritti manichei. - 11. I MANDEI. - 12. I YEZIDI. - Gli ARMENI. 13. Etnografia e sviluppo storico. - 14. Fonti. - 15. Il panteon urartico. - 16. Il mazdeismo armeno. - 17. Il culto. - 18. I morti.

1. Le fonti per lo studio della religione dei Persiani, o più genericamente degl'Irani [1], sono indigene ed esterne.

Tra le indigene vanno annoverate:

1. L'Avesta che è il libro sacro dei Persiani, in origine composto di 21 parti, dette Nask, raggruppate in tre serie di sette ciascuna. Questo libro ora non lo possediamo più per intiero, ma solo a brani, i quali stanno rispetto all'Avesta completo come i passi scritturali del breviario stanno alla Bibbia. Le parti che si conservano sono le seguenti:

a) il Yasna «adorazione, offerta sacrificale» che comprende i testi in prosa e in verso che si debbono recitar

[1] La religione iranica si chiama anche con altri nomi a seconda dei vari punti di vista da cui la si considera: *mazdeismo*, dalla sua divinità principale; *zoroastrismo*, dal suo fondatore Zarathustra, grecizzato in Zoroastro; *magismo*, dal suo possente sacerdozio; *parsismo*, dagli attuali proseliti stabilitisi nell'India fuggendo l'invasione politico-religiosa degli Arabi.

durante la liturgia sacrificale. È diviso in 72 parti, dette *hâ*, di cui la prima (1-27) contiene le rubriche del rito insieme a istruzioni teologiche e professioni di fede zoroastriana, la seconda (28-53) contiene le *Gâthâ* o inni del sacrificio, la terza (54-72) laudi, preghiere e benedizioni a varie divinità.

Di queste tre parti la seconda è di gran lunga la più antica e la più importante, che la tradizione unanime ascrive a Zarathustra medesimo. Queste *Gâthâ* sono raggruppate in cinque raccolte chiamate: *Ahunavaiti, Ushtavaiti, Spentâmainyû, Vohû-khshathra, Vahistâ-istis.* Sono composte in una lingua più arcaica di quella in cui è scritto il resto dell'Avesta (detta zendo o, più esattamente, avestaico), e presentano oscurità sia per l'intelligenza che per l'interpretazione. I concetti ne sono assai elevati;

b) il Vendîdad «dato contro i demoni», è il libro delle purificazioni che contiene la legislazione morale dei Persiani, aridamente codificata dal sacerdozio. È diviso in 22 capitoli detti *fargard*;

c) il Vîçpered «tutti i duci», contiene inni e preghiere a tutti gli dei della creazione buona di Ahura, da recitarsi nel tempo liturgico opportuno (stagione della messe); una specie di «Proprio del Tempo» rispetto all'ordinario della liturgia rappresentato dallo Yasna. È diviso in 24 capitoli detti *Karda*.

Questi tre libri formano l'Avesta proprio o grande Avesta. Segue poi il «piccolo Avesta» *(Khordah A.)*, costituito dallo:

2. Yasht, inni e canti di pietà per uso dei laici, posteriori alle Gâthâ, dov'è svolto ampiamente tutto quanto si riferisce alla mitologia, alla teologia e alle tradizioni eroiche degli dei avestaici di ordine inferiore detti *Yazata*. Contiene 21 inni, tra cui bellissimo quello a Mithra, «signore dei vasti pascoli».

Seguono ora alcuni libri appartenenti a quell'epoca che corrisponde politicamente alla signoria dei Sassanidi (226 d. C.-650), sotto i quali si ebbe, come accenniamo più oltre, un grande risveglio religioso del mazdeismo. Essi furono scritti in pehlevico, lingua composita, con vocabolario *scritto* arameo e desinenze iraniche, a cui però molto probabilmente doveva

corrispondere nel *parlare* la voce persiana; la data di loro compilazione si prolunga anche oltre la caduta della dinastia sassanide. Tra questi libri pehlevici che sono assai numerosi annoveriamo:

3. Il Mînôkhard, «la Sapienza divina», libro di mistica in forma di domanda e risposta tra un savio e la Sapienza celeste personificata (epoca sassanide).

4. Il Bûndahîsh, «Principio della creazione», contiene una cosmogonia e una escatologia oltre a molte notizie di carattere teologico ed epico. L'epoca di sua compilazione è posteriore alla sassanide, ma il contenuto n'è prezioso, perchè è stato ricavato da testi più antichi, in grandissima parte ora perduti.

5. L'Ardâ Vîrâf Nâmak, «libro di Ardâ figlio di Vîrâf», narra la discesa del sacerdote Ardâ, durante un sopore di sette giorni e sette notti, nelle regioni di oltretomba, e descrive le pene che aspettano i cattivi e le ricompense preparate ai buoni. Appartiene all'epoca sassanide.

6. Il Dînkart è un'ampia trattazione, divisa in nove parti, di casistica zoroastriana, e come tale è assai prezioso per lo studio della religione. La sua redazione si fa comunemente rimontare al secolo IX.

Tra le opere scritte in persiano, dalle quali si traggono notizie per la religione, ricordiamo:

7. Lo Shâh Namêh, «libro dei re», poema epico di Firdusi (fine del sec. X), che canta i miti e le leggende del popolo iranico e in tal guisa illumina i nomi e i cenni contenuti specialmente negli inni del Piccolo Avesta.

Tra le fonti straniere ricordiamo:

1. Erodoto nel primo libro della storia, capitoli 131-140, che si riferiscono alla religione naturistica degl'Irani con accenni evidenti però alle credenze mazdee sopratutto relativamente ai Magi: distruzione di certi animali, rispetto del cane, incantesimi rituali, esposizione dei cadaveri. Al cap. 131 è da correggere evidentemente in *Anahita* il nome di *Mithra* che Erodoto dà come corrispondente persiano della divinità femminile semitica della natura feconda.

2. Beroso in Clem. Alex., *Protr.*, I, 5, accenna all'ado-

razione del fuoco e dell'acqua e al posteriore uso dei simulacri.

3. Dinone, di età incerta, afferma che i magi celebrano i riti all'aperto, vaticinano tenendo in mano una verga e ritengono il fuoco e l'acqua come simulacri degli dei. Cfr. i frammenti in Müller, *FHG*, II, 90, 91.

4. Ermippo, *De Magis* (in Diog. L., 1, 8, che ricorda anche a questo proposito Aristotele, Eudoxo e Teopompo) sui due opposti principi Ormazd ed Ariman.

5. Nicola Damasceno, fr. 68, in Müller, *FHG*, III, 409, intorno alla purità del fuoco presso i magi e alla proscritta cremazione dei cadaveri.

6. Strabone, XV, 13-20, sul rito dei Persiani: sacrificio al fuoco, cura di non soffiarvi su per non inquinarlo, uso del fascetto di bastoncelli (baresman), della tiara puntuta, del velo per coprire le labbra, templi detti Pireti, culto antropomorfico di Anahita e di Omanos (Vohu Manâ), rito di sepoltura, spalmatura del cadavere con cera, e per i magi esposizione della salma per esser divorata dagli uccelli.

7. Pausania V, 27, 5-6 su i Magi di Lidia che celebrano entro apposito edifizio il culto del fuoco, usano la tiara e leggono libri liturgici scritti in una lingua incomprensibile.

8. Plutarco, *Quaest. rom.*, 26, i magi si vestono di bianco nel seppellire i morti; *De Is. et Osir.*, 46-47, su l'età favolosa di Zoroastro, su i due Principii rivali, su Mithra, su la pianta sacra Ὄμωμι (haoma) per il sacrificio, su i sei Amesha Spenta di cui dà il nome, su l'escatologia e la felicità dei giusti.

9. Plinio, *H. N.*, VII, 16, prodigi alla nascita di Zoroastro: sorriso e vibrazione possente del cervello attraverso la molle membrana del capo; XI, 42, Zoroastro visse nel deserto per venti anni, cibandosi di cacio; XXXI, età favolosa del riformatore e sua educazione, attinte ad Ermippo.

10. Ammiano Marcellino, XXIII, 6, 32, nomina Zoroastro « Bactrianus », afferma che ha tolto ai Caldei ciò che ha insegnato ai magi. Culto del fuoco. Necessità dell'opera dei magi per accedere al sacrificio.

11. Procopio, *B. Pers.*, II, 24 sui templi del fuoco (Pirei)

con la fiamma perenne alimentata dai magi; sul fuoco consultato come oracolo nei momenti solenni.

2. In un'epoca che si perde nel buio della preistoria (sec. XVI-XII a. C.) gli Irani in compagnia dei fratelli Indiani sarebbero giunti dal nord attraverso regioni il cui nome si ritrova nel loro libro sacro, fino alla Drangiana (l'attuale Seistan) su l'altipiano iranico. Qui si sarebbero divisi: una parte piegò a sud est verso l'India, l'altra risalendo verso nord ovest andò a popolare la regione sud occidentale del mar Caspio, Ircania, Mazanderan, e di là si estese nel Korassan. Ma non fu esso il primo popolo ad occupare il territorio iranico: quivi trovò una popolazione anaria che fu da lui ricacciata tra le montagne (de Morgan). Fissato nella nuova sede questo popolo – che era allo stadio pastorale e viveva quindi in aggruppamenti autonomi, che si riunivano in caso di bisogno – cominciò ben presto ad apparir su la scena della storia. Prima di tutti i Medi, la più notevole di queste tribù iraniche, dopo aver sottomesso le altre tribù, assursero con Deioce († 655), fondatore di Ecbatana a dignità di regno: soggiogarono con Fraorte († 633) i Persiani stanziati più a sud su la riva del Golfo Persico; respinsero con Ciassare (593) una invasione scitica e rovesciarono, alleati ai Babilonesi, l'impero assiro; con Astiage († 558) consumarono l'energia in una pace inoperosa e stanca e lasciarono il regno alla dinastia degli Achemenidi [1] che se ne impadronisce con Ciro († 529), fondatore del grande impero persiano. Ciro, con il quale comincia il predominio dei Persiani su l'Iran, assoggetta tutti gli Irani, sottomette la Lidia, affacciandosi così alle rive dell'Egeo, e l'impero babilonese. Cambise († 522) ne prosegue le conquiste annettendosi l'Egitto. Dario († 485), figlio d'Istaspe, sopprime la sollevazione scoppiata in Media per opera della stirpe sa-

[1] Degli Achemenidi ci restano le celebri iscrizioni in alcune delle quali sono i nomi delle divinità. P. es. quella del re Dario invoca Ahura Mazda e « gli altri dei »; quelle di Artaserse Mnemone e Artaserse Oco vi aggiungono Mithra a Anâhita. Cfr. WEISSBACH-BANG, *Die altpersischen Keilinschriften*, 1908, (ed. 2).

cerdotale dei magi e conduce all' apogeo la potenza persiana. Serse († 465) sperimenta a Salamina la forza disciplinata dei Greci e apre l'epoca della decadenza persiana. Artaserse I Longimano († 424) vede incominciare il movimento d'indipendenza delle satrapie e di disgregamento interno che prosegue sotto Dario II Noto († 405) ed Artaserse II Mnemone († 362) che deve opporsi all' anabasi dei diecimila Greci agli stipendi di suo fratello Ciro, finchè con Dario III Codomano, tutta la Persia cade nelle mani di Alessandro Magno. Alla morte di costui (323), l'impero persiano rimane diviso tra i suoi generali, (Diadochi) che ne hanno formato tre regni: Media, Parthia e Perside e dànno per tutto il tempo del loro dominio triste spettacolo di dissensioni intestine. Frattanto la penetrazione dell' ellenismo indeboliva il sentimento nazionale e disgregava il paese già prostrato dal dominio straniero dei Parthi Arsacidi, inaugurando un' epoca che giustamente è stata chiamata il medioevo persiano, finchè nel 226 d. Cr. la dinastia nazionale Sassanide, montata sul trono, si propone di riportar l'impero ai tempi della sua gloria e di rimettere in onore la vita e il sentimento patrio. Questo periodo di risveglio è accompagnato da una rifioritura di zoroastrismo ch'è dichiarato religione nazionale. Sotto i Sassanidi va collocata la definitiva compilazione del libro sacro. Ma la conquista musulmana a tempo di Omar (650) sottopose il paese alla signoria dei califfi e mise fine alla religione nazionale persiana i cui più tenaci fedeli si rifugiarono in India ove stanno tutt' ora nei dintorni di Bombay, in numero di 85.000, fedeli al loro rito, di agiata posizione, desiderosi di conciliar la loro credenza con la civiltà moderna. Qualche misero avanzo mazdeo resta ancora qua e là nell' interno dell' Iran (prov. di Yezd e di Kirman), ma in qualità e quantità del tutto trascurabile (diecimila adepti): dalla conquista musulmana in poi la storia religiosa del paese persiano si confonde con quella dell' islamismo. (Vedi sopra cap. VIII, § 10).

TAVOLA CRONOLOGICA.

v. 600 ?. Nascita di Zarathustra.
559 ?. Predicazione della sua religione.

522 ?. Morte di Zarathustra.

550-330. Dinastia degli Achemenidi adoratori di Ahura Mazda.
522-485. Dario I. Iscrizione su la roccia con menzione di Ahura Mazda.
405. Dario II. Papiri di Elefantina con menzione di funzionari « mazdei ».
405-358. Artaserse II Mnemone. Iscrizioni con menzione di Ahura Mazda, Mithra e Anahita.
331. Alessandro distrugge l'impero persiano.

330-227. d. C. Epoca dei Seleucidi, di decadenza della nazione persiana.
171-136. a. C. Mitridate re del Ponto riconquista la Persia e la Media.
68. Prima diffusione in Occidente, della religione di Mithra, derivazione autonoma dello spirito religioso mazdeo.

226 d. C. - 651. Epoca dei Sassanidi, di risveglio della indipendenza e della religione nazionale.
226. Ardashir I. ordina la raccolta e sistemazione dei libri sacri mazdei.
215. Nascita di Mani in Babilonia.
245. Predicazione di Mani, suo esilio.
275. Supplizio di Mani a Gondesapur.
Sec. III e IV. Diffusione del mitriacismo e del manicheismo in Occidente.
Sec. IV. Fiero contrasto fra cristianesimo e mazdeismo.
Sec. IV-IX. Diffusione del manicheismo nell' Oriente Asiatico.
650. Soppressione della dinastia sassanide e trionfo dell' islamismo in Persia. I residui mazdei si rifugiano in India.
711. Il manicheismo in Cina.

3. Vediamo adesso in quale rapporto lo sviluppo storico ora tracciato sta con l'evoluzione religiosa dell' Iran. Si è veduto che nel paese iranico bisogna distinguere due gruppi: quello del nord e nord-est (Media) e quello del sud e sud-ovest (Persia), i quali si differenziano ancora e per le lingue adoperate, che appartengono a due rami diversi sebbene del

medesimo ceppo, e per il genere di letteratura prodotto, che è eminentemente religioso al nord (libri sacri), storico al sud (iscrizioni). Prima della riforma zoroastriana questi due gruppi professano in religione il naturismo caratteristico delle genti arie, documentatoci da Erodoto, nel passo famoso, per i Persiani. Sorge poi nella Media, in epoca incerta, circoscritta tuttavia dalla tradizione più ragionevole, che anche i Parsi odierni seguono, ai secoli VII e VI, una riforma religiosa intesa al risveglio religioso e sociale del paese, in nome di Ahura Mazda, il dio luminoso di sapienza, il quale rivela la sua alta parola al savio Zarathustra. Questa rivelazione, di carattere monoteistico, ci appare come una reazione al politeismo naturistico del tempo organizzato nelle mani della ben ordinata casta dei Magi e perciò Zarathustra si trova, nella tradizione, a contrasto con essi per imporre la sua nuova fede [1]. Si è molto cercato da quali fonti può egli, visto che il suo paese non offriva gli elementi per una intuizione teologica così alta, aver attinto la sua luminosa idea; e gli sguardi di molti critici si sono rivolti all' Oriente semitico, particolarmente giudaico. Ma il problema non è facile e la sua soluzione, non ostante i nobilissimi sforzi di studiosi competenti, è ancora di là da venire. Di dualismo teologico, quale poi si svolse in progresso di tempo per opera del sacerdozio, non v'è traccia sensibile nei più antichi documenti (Gâthâ) della rivelazione. Ma Zarathustra aveva posto un germe che doveva ampiamente fruttificare nell' età futura conforme al genio della razza e all' ambiente. I Persiani, venuti a contatto con i Medi dopo la conquista, finirono a grado a grado con cedere alla forma e alle abitudini di civiltà del popolo soggiogato e ne accettarono anche la religione, sebbene da principio tra i due

[1] Perciò nell' Avesta il nome *Deva* proprio delle divinità naturistiche iraniche anteriori alla riforma è applicato ai mali spiriti e non per la ragione, addotta un tempo dall' Haug, di una scissione religiosa durante l'epoca indoiranica per cui i *Deva* dèi buoni per gl' Indiani divennero demoni per gl' Irani, mentre gli *Asura* divinità benefiche per gl' Irani (*Ahura* Mazda è il dio supremo) divennero malefiche in India.

popoli non fosse buon sangue, come dimostra la rivolta del falso Smerdi e la fiera repressione di Dario.

Col decadere della potenza persiana decade, durante l'età ellenistica, anche la religione dei magi, ormai diffusa per tutto il territorio, e per farla risorgere è necessario il risveglio patriottico dei Sassanidi, i quali voglion dare alla patria la sua religione nazionale, anche per contrapporla al manicheismo che minaccia all'interno, e al cristianesimo che va divenendo la religione del minaccioso impero romano confinante. Appunto all' epoca sassanide vanno collocate, com' è stato detto più sopra, la compilazione definitiva del libro sacro, la traduzione del medesimo in lingua pehlevica, corrente a quel tempo, l' apparizione di una ricca letteratura religiosa, la costituzione di una salda gerarchia con un capo supremo detto Zarathustrotema che risiede a Ragha (Media), una delle città ritenute come patria del riformatore, e con una serie di dignitari superiori cui sono sottoposti i sacerdoti addetti ai vari pirei disseminati nell'impero. La conquista musulmana disperse ma non annientò del tutto la fede dei devoti adoratori del uoco, perchè libri religiosi continuarono a pubblicarsi in pehlevico e poi in parsi e tuttora la comunità zoroastriana del l'India compie l' atto di adorazione della stirpe iranica e commenta con amore e con intelligenza i libri sacri della sua religione.

Sicchè dunque nello studio della religione iranica si debbono distinguere – a parte l' animismo proprio di ogni religione e che doveva formar larga parte di quella del popolo che gli Irani trovarono già stabilito nell' Iran al loro arrivo – due diverse stratificazioni religiose:

1. la religione ha impronta vivamente naturistica propria degli Arii, di cui ci è testimonio Erodoto quando afferma che i Persiani montano su la cima delle montagne e « chiamano Zeus tutto il circolo celeste e sacrificano al sole, alla luna, alla terra, al fuoco, all' acqua e ai venti », e che si può riconoscere anche in parecchi aspetti dello zoroastrismo;

2. la riforma religiosa che finisce coll' aver senso strettamente dualistico, con ardente visione escatologica, ascritta a Zarathustra.

4. Dell' ultima di queste stratificazioni, a cui si riferiscono i documenti citati nelle fonti, sarà detto appresso; qui è bene dar subito un cenno degli elementi naturistici della religione persiana, che occuparono tutto il campo religioso prima della riforma.

La lettura dell' Avesta ci rivela un elemento naturistico ancora assai sensibile non ostante le trasformazioni che Zarathustra operò nella vetusta religione del paese.

Innanzi tutto il culto stesso del fuoco *(âtar)* centrale nella riforma zoroastriana, quando venga spogliato del simbolismo sovrappostogli, apparisce simile a quello che si trova presso altri popoli specialmente di regioni montuose dove il fuoco serve per custodia contro le bestie feroci e per riparo dai freddi intensi della montagna. L' adorazione dell' acqua, della vegetazione, degli animali cari a un popolo nomade, delle stelle, del sole, della luna quali si trovano menzionati negli inni sacri, mostra quanto fosse profondo il senso naturistico degli Irani. La comparazione tra i libri sacri indiani e iranici ci conferma poi anche meglio su questo punto. Tra i Veda e l' Avesta la parentela è evidente, non solo nella forma, ma anche nel contenuto, per quanto sia innegabile che ciascuno dei due popoli ha svolto poi alla sua maniera e secondo l' influsso dell' ambiente i dati religiosi del comune patrimonio ario.

Non volendo insister troppo su l' assimilazione tra Varuna e Ahura Mazda - tutt' e due custodi dell' ordine e vindici della giustizia, tutt' e due strettamente congiunti con Mitra e circondati rispettivamente da una fulgida corte di Adityas e Ameshaspentas - vanno ricordati il vedico Mitra, divinità solare in tutto rispondente all' iranico Mithra; Indra, il dio atmosferico uccisore di Vrtra (Vrtrahan) corrispondente a Verethraghna [1] il cui nome significa appunto « uccisore del

[1] Di Verethragna si trova la forma grecizzata *Artagnes* nel famoso mausoleo di Nemrud-Dagh nell' antica Commagene appartenente ad Antioco I Epifane regolo locale (69-34 c. a. C.). Esso vi ha come corrispondenti greci Herakles Ares, mentre *Oromasdes* vi ha per corrispondente Zeus, e *Mithra* le tre divinità Apollon, Helios, Hermes. La duplicità della

serpente Vrtra ». È vero che, nell' Avesta, questo dio non compie nessuna eroica impresa analoga al suo nome, ma questa è compiuta da Thraetaona che uccide Azhi Dahaka.

La rispondenza si trova ancora nel sacrifizio: al *soma* vedico fa riscontro nell' Avesta l' *haoma;* al cuscino d' erba *barhis* il *baresman;* all' *hotar* il *zaotar*. Il rito sacrificale consiste anche nell' Avesta nella spremuta della pianta regale « che cresce su le montagne » ed è operato allo scopo di ottenere i medesimi benefici: lunga vita, maschia discendenza, buoni pascoli e ricco bestiame.

Nell'oltre tomba a Yama, vedico, « primogenito dei morti », figlio di Vivasvant, corrisponde Yima, figlio di Vivanhvant.

5. Prima di trattar della riforma zoroastriana, alla quale in sostanza deve ridursi ogni trattazione su la religione degli Irani, è opportuno esaminare un po' la persona del fondatore. È egli esistito realmente?

Taluni critici, basati sul fatto degli elementi mitici che s' incontrano nella sua leggenda e che riproducono, in parte, quelli che si ritrovano anche presso altri riformatori in epoche analoghe, ne hanno concluso che la figura di Zarathustra non è storica. Conforta questa loro asserzione l' incertezza della sua cronologia. Secondo Ermippo sarebbe nato cinquemila anni prima della guerra di Troia; Xanto Lidio lo vuole di seimila anni anteriore all' impresa di Serse contro la Grecia; Ktesia più moderato ne fa un re di Bactriana contemporaneo di Nino e Semiramide.

Incerta è anche la patria: la Media, la Bactriana, o l' Atropatene. Altri critici poi meno radicali hanno tentato di risolvere il problema distinguendo parecchi Zoroastri e, per la maggior parte, hanno abbassato di molto la data della riforma: taluni considerandola come risultato dell' influsso della

lista divina nel mausoleo si spiega perchè il defunto Antioco discendeva da padre persiano e da madre greca. Questo monumento conferma ancora una volta che l' esistenza dello zoroastrismo è più antica di quanto non abbia voluto il Darmesteter. Cfr. CUMONT, *Textes et monuments,* II, 89, 187.

filosofia giudaico-alessandrina per le sue parti più antiche (le Gâthâ) e quindi assegnabile al più al primo secolo a. C. (Darmesteter); altri finalmente collocandola al 150, a tempo di Mitridate il grande (quando una porzione dell'antica Persia, caduta la dominazione ellenistica, potè riacquistare l'indipendenza attraverso la dinastia parthica degli Arsacidi) come reazione patriottica contro il dominio straniero. Il soffio ispiratore di questa reviviscenza religioso-nazionale sarebbe extrairanico (Lagrange).

In genere si deve affermare che la religione di Zarathustra non può rimontare agli albori della razza iranica: essa si presenta come un sistema elaborato le cui parti più antiche (le Gâthâ) contengono concezioni filosofiche sì alte ed hanno un'impronta così spiritualistica che suppongono necessariamente una mentalità evoluta.

Ma d'altra parte non si può troppo abbassare, come hanno fatto il Darmesteter e un po' meno radicalmente il Lagrange, perchè dalle iscrizioni degli Achemenidi (VI sec.) e dalla testimonianza di Erodoto confortata da un papiro aramaico di Elefantina ([1]) si ricava che nel V sec. a C. il mazdeismo già esisteva nelle sue specifiche caratteristiche.

L'evoluzione di questa religione si può - sintetizzando brevemente i risultati che la critica specialmente alemanna ed inglese ha raggiunto - tracciare come segue.

Verso il sec. VII-VI a. C. sorge nell'Iran, fuori della Persia propria, forse nella Media un grande riformatore (Zarathustra - non è lecito dubitar della sua esistenza) il quale in opposizione col paganesimo naturistico del suo tempo vigilato dai Magi predica una religione pura, di tendenza monoteistica, e quindi di ambito universalistico, la quale lo pone a contrasto con la casta sacerdotale imperante. La sua riforma

([1]) Si tratta di uno dei papiri riferentisi alla colonia militare giudaica risiedente nell'isola di Elefantina in Egitto, dove un tal Arsama governatore o satrapo dell'Egitto a tempo dell'occupazione persiana sotto Dario II è detto *mazdayasna* (= mazdeista). Cfr. ED. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine*. Leipzig, 1912.

viene accettata nel paese iranico in base ad un compromesso con il vecchio naturismo e innanzi tutto si propaga in Persia dove accompagna l'espansione degli Achemenidi adoratori di Ahura Mazda (550-330 a. C.); diviene elemento specifico di coesione nazionale contro il predominio greco durante l'era dei Seleucidi che è di decadenza della gloria nazionale della Persia (330 a. C. - 227 d. C.); e risorge con la completa organizzazione del suo canone e la gelosa difesa delle sue prerogative di religione di Stato quando con i Sassanidi (227-651 d. C.) la Persia riacquista la sua indipendenza nazionale.

Ma la tradizione, anche qui, sa molto di più e di meglio intorno al fondatore del mazdeismo e alla sua opera. *Zarathustra* - il cui nome, d'indecifrabile etimologia, viene interpretato come « splendore dell'oro » - nacque di stirpe regia, e, appena venuto alla luce, egli, il fanciullo prescelto dalla divinità alla rigenerazione del mondo, schiuse le labbra a un divino sorriso. Tutta la sua vita giovanile fu una lotta ad oltranza contro le potenze malefiche sguinzagliategli contro dal mago Duransarun. Finalmente un giorno ebbe la coscienza della sua missione e uno spirito lo trasportò dinanzi alla divinità suprema la quale gli fece la rivelazione e gli consegnò con le proprie mani il libro sacro, l'Avesta.

Ritornato in terra, lo spirito maligno, ben sapendo che con la rivelazione della legge appresa da Dio egli avrebbe salvato il mondo, cerca con la violenza assalendolo, con la lusinga promettendogli il dominio, di distoglierlo dal suo santo proposito. Ma invano. Il profeta vittorioso muove alla corte del buon re Vishtaspa cui legge l'Avesta, confuta i magi che volevano coglierlo in fallo e ha la soddisfazione di veder la famiglia reale convertita alla sua dottrina. Vita santa e pretesi miracoli furono l'appannaggio della sua vita mortale.

6. Il luogo supremo della corte divina avestaica è occupato da *Ahura Mazda* « il signore sapiente » in cui sono concentrati gli attributi più eccelsi e spiritualistici che sia dato immaginare. Egli è il « sapientissimo », che possiede la conoscenza pura e perfetta per la quale è il vindice della verità

contro l' errore e quindi è la sede della purità e della giustizia, il tempio stesso della purezza. Tutta la creazione buona è uscita *ex nihilo* da lui mediante la sua parola onnipossente: creazione ch' egli conserva dopo averla creata, insieme con l' uomo che segue la sua legge ed occupa la vita nella pratica dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni.

Il trono sublime di Ahura è circondato da sei « santi immortali » *Amesha Spenta*, anch' essi vindici della giustizia, amanti della verità e della purezza, luminosi, armoniosamente identici nel loro pensiero, nella loro parola, nella loro azione, ugualmente fedeli al loro signore, ugualmente soccorrevoli agli uomini pii il cui cuore sia puro come la luce del giorno. Essi sono:

1. *Asha*, la giustizia perfetta;
2. *Vohu Manâ*, il buon pensiero;
3. *Khshathra*, l' elemento del governo di Dio su gli uomini;
4. *Armaîti*, l' umiltà madre di sapienza e di ispirazione;
5. *Haurvatât*, la salute che deriva dalla fruizione completa delle cose desiderabili;
6. *Ameretât* l' immortalità.

Il carattere astratto che queste figure presentano [1] dovuto allo sforzo di speculazione spiritualistica da cui è uscito lo zoroastrismo, non riesce a cancellare completamente i le-

[1] È interessante veder come Plutarco, *De Is. et Osir.*, 47 - che toglie le sue informazioni da Teopompo di Chio, contemporaneo di Filippo il Macedone di cui narrava le azioni nella sua storia ora perduta - traduce in greco i nomi dei sei Amesha Spenta: li trascriviamo secondo l' ordine del testo: ἀλήθεια, εὔνοια, εὐνομία, σοφία, πλοῦτος, « δεμίουργος τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων ». Cfr. a questo proposito TIELE, *L' énumération des démiurges dans le fragment de Plutarque relatif à la religion des Perses*, in « RHR », XLIV, p. 334 seg. Una derivazione da Khshathra la abbiamo nel *Sahrehvar* che si trova su le monete del regno indoscitico - di cui fu illustrazione Kaniskha (v. sopra p. 318) - appartenenti al re Huviska. Cfr. T. BLOCH, *Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kusana-Könige* « Zeitschrift der deut. morgenl. Gesellschaft » 1910 p. 739.

gami ch' esse hanno con elementi materiali, ricordo di una concezione più primitiva. Asha infatti è legato con il fuoco nelle sue varie manifestazioni, Vohu-Manâ con il bestiame, Khshathra con i metalli, Armaîti con la terra, Haurvatât con le piante, Ameretât con le acque. I loro uffici, spirituale e materiale, son fusi nel governo del mondo, perchè essi come primi ministri d' Ahura reggono l' uno e l' altro dominio dell' universo, ciascuno nella sua satrapia.

Immediatamente sotto questa corte suprema ve n' è una di divinità inferiori dette *yazata* (*izad* nel moderno persiano) « venerabili », a capo delle quali sta:

Sraosha, « l' ubbidienza », considerato come il settimo Amesha Spenta, quando non vi si conta Ahura Mazda, guida delle anime nel viaggio ultramondano, dio e sacerdote, celebratore del primo sacrifizio, protettore degli uomini contro i cattivi spiriti specialmente nella notte, vincitore di Aêshma Daêva (Asmodeo). Seguono:

Mithra, il fedele, il custode del giuramento, il dio dai mille occhi, cui nessuno può sfuggire: ma naturisticamente il sole, signore dei vasti pascoli, che giunge primo su la vetta del monte Hara e di là scorre con lo sguardo benefico tutto il dominio degli Arii. Dello sviluppo della sua figura nella religione mitriaca sarà detto nel capitolo XII su le religioni misteriosofiche.

Vayu, dio del vento, che raduna le nubi e le scaglia contro i nemici. Questo dio è estraneo allo zoroastrismo primitivo, ma ritorna nel posteriore come una reviviscenza delle vecchie credenze naturistiche.

Anâhita, divinità anatolica della fecondità della natura e dell' uomo.

Una categoria particolare formano le

Fravashi (*Farvar* in persiano), che Eugenio Burnouf interpreta alla maniera delle Idee di Platone, ossia come tipi divini degli esseri intelligenti. Ogni essere intelligente ha la sua, anche Ahura Mazda. Il loro ufficio si può paragonare a quello degli angeli custodi, perchè si pongono dalla nascita a fianco dell' uomo e lo proteggono contro i demoni. Ma la loro concezione - per quanto la forma con cui ci si presen-

tano sia decisamente zoroastriana – è molto più antica perchè porta l'impronta del culto degli antenati [1].

Di fronte a questo regno del bene sta quello del male. Anch'esso ha un capo supremo, *Angra Manyu*, lo spirito tormentatore, che vuole distruggere la creazione tutta di Ahura. Per raggiungere il tristo intento si serve di tutti i mezzi contrari alle cose buone create dal suo antagonista, cioè la sterilità, le tenebre, i flagelli della natura, le malattie, la morte, ed ha tutta una schiera di spiriti maggiori e minori che lo assistono nella sua opera di distruzione, detti *daêvi*, mentitori per eccellenza, che abitano specialmente nel nord, nei luoghi freddi e sterili, ma si diffondono dappertutto manifestandosi in mille forme e affliggendo gli uomini, specialmente i fedeli di Zarathustra. Tutto il male del mondo è opera loro e questo male non avrà tregua se non alla vittoria finale del bene, che avrà luogo alla fine delle cose. Intanto per scampare all'insidia niente di meglio vi ha che le pratiche del culto, le quali purificano, esorcizzano e rendono l'uomo tetragono ai colpi degli spiriti del male.

7. La riforma zoroastriana ebbe i suoi templi, di cui avanzano nobili rovine e dei quali quelli moderni dell'India (Guzerat) valgono a darci un'idea. Il tempio parsi è rettangolare e consta di una cella oscura, (*âdarân*) dove su di un cubo di pietra (*âdôsht*) è posato un vaso di metallo. In questo vaso è contenuto il fuoco sacro, la cui luce sola, suscitata per ministero del sacerdote, deve rischiarare il luogo santo. Sale attigue servono per le purificazioni ed offerte liturgiche.

Nell'Avesta il sacerdote si chiama Athravan, ma nella forma popolare doveva conservare l'antico nome di mago, che si trova contratto nell'attuale nome generico dei sacer-

[1] Questo significato manistico delle Fravashi è stato luminosamente dimostrato da N. Söderblom, *Les Fravashis*, Études sur les traces qui subsistent dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts, in « RHR », XXXIX, p. 229 e 373.

doti parsi *mobed (magu-paiti)*. I sacerdoti, la cui dignità è ereditaria, esercitano le funzioni del culto pubblico e domestico nelle varie circostanze. Sono anche i ministri naturali dei molteplici esorcismi mediante i quali il fedele di Zarathustra si premunisce contro le potenze malefiche.

Al sacerdozio parsi si accede mediante tre iniziazioni. Con la prima *(nô-zûd)* il fanciullo dai sette ai quindici anni è ammesso nella società mazdea mediante un bagno simbolico, l'imposizione di una camiciuola e del cordone sacro *kôsti* (cfr. l'iniziazione bramanica pag. 283). Con la seconda *(nâbar)*, a quattordici anni, il candidato dopo due grandi lustrazioni è nominato *hêrbad* ed è reso capace di compiere le cerimonie minori del rituale: nozze, funerali ecc. Con la terza *(maratib)* l'ordinando riceve la pienezza del sacerdozio mazdeo *(mobed)* e quindi la capacità di celebrare il sacrifizio *(yasna)* e gli altri riti maggiori del culto.

Il *mobed* durante il rito veste di bianco e porta una cintura da cui non si separa mai. Sul capo ha un berretto che finisce leggermente in punta. Quando è in cerimonia è sempre fornito di alcune bacchettine di un legno particolare, dette *baresman*, nome che fin dall'antica religione naturistica spetta a ramoscelli tagliati ritualmente e usati come presidio magico nel sacrificio iranico di *haoma*.

Attualmente accanto al *mobed* sta il *dastûr* o dottore della legge e più in basso il *raspi* o accolito.

Ma sia il *mobed*, detto *zot* durante il rito, che il raspi compendiano in sè, e li impersonano nella cerimonia, gli otto sacerdoti che nell'epoca antica attendevano al sacrificio di haoma. Questi erano:

il *Zaotar*, che recita le gâthâs;
il *Hâvanân*, che spreme l'haoma;
l'*Atravakhsha*, che alimenta il fuoco;
il *Frabaretar*, inserviente dell'altare;
l'*Asnatar*, che lava e filtra l'haoma;
il *Raêthwishkara*, che appresta la miscela di haoma e latte;
l'*Aberet*, che attinge l'acqua;
il *Sraoshâvarez*, che ha la sorveglianza del sacrifizio.

Questi otto uffizi corrispondono a quelli degli ufficianti nel sacrifizio vedico del Soma (cfr. sopra p. 276).

Attualmente il raspi durante il rito prende successivamente, all'appello del sacerdote che funge da zaotar (zot), il posto che occupavano gli altri nel sacrificio, e presta i servizi liturgici un tempo adempiti da quelli. Tale appello è necessario affinchè, almeno teoricamente, il sacrifizio sia celebrato nella maniera consecrata dalla tradizione.

Il sacrificio di Haoma. Questo sacrificio, che non ha assunto mai nella religione mazdea l'alto significato cosmico del Soma brahmanico, manifesta nondimeno, nelle parole della liturgia che lo accompagnano, l'alto valore che deve aver goduto durante l'epoca indoiranica. Attualmente, e così anche nell'antichità (cfr. Yasna, 24-34), la cerimonia si compie in due tempi. Nel primo si consuma l'haoma consecrato nella liturgia precedente e che non si può conservar più di quattro giorni; e nel secondo si procede alla preparazione del nuovo liquido che servirà per un yasna posteriore.

Prima parte: Il sacerdote comincia con invitare gli dei alle varie oblazioni preparate su l'altare, recita degli yasht e giunto a un certo punto beve a tre sorsi il liquido e ne getta un residuo che s'imagina offerto all'angelo Haoma, ipostasi posteriore della sacra bevanda. Ne prende quindi dell'altro che finisce di consumar con l'accolito (raspi), poi il vaso e gli accessori del culto vengono purificati con acqua pura e così in mezzo a preghiere e recitazioni liturgiche la prima parte della cerimonia è finita.

Seconda parte: Si tratta di preparare il nuovo liquido il quale si ottiene pressando i fusti dell'haoma e dell'urvaran in un mortaio e mescolando al succo così ottenuto del latte consecrato (*jiv*) e dell'acqua benedetta *(zaothra, zohr)*. Tutto questo in mezzo a purificazioni infinite, al canto di stanze ieratiche (gâthâ) e ad offerte di legno sacro al fuoco. Questa seconda parte è detta Stot yasht e si chiude con una offerta alle acque e un'invocazione agli Amesha Spenta e alle altre entità soprannaturali.

Il culto del fuoco. L'attuale cerimonia del *boidevi* o alimentazione del fuoco sacro che si pratica dai Parsi a Bombay

e che ha tutti i caratteri della più alta antichità, ci dà una idea della importanza di questo culto. Il sacerdote debitamente purificato, con la bocca coperta dal *pada* e le mani ravvolte nel *dashtan*, perchè nè l'alito nè il tocco debbono inquinare il fuoco sacro, si avanza e pone incenso sul fuoco che già arde. Poi vi posa su sei pezzi di sandalo a due a due, una coppia in croce su l'altra, guardando, a volta a volta, ad oriente, a sud e a ponente, escluso il nord, ch'è la sinistra regione dei demoni. Poi mette altra legna e altro incenso, dicendo tre volte le tre parole che riassumono il codice mazdeo. *humata*, « buoni pensieri »; *hukhta*, « buone parole »; *hvarshta*, « buone azioni ». Indi si pone in otto posizioni differenti rispetto al fuoco, cioè ai quattro angoli e ai quattro lati medii della cella, dicendo altrettante formole di benedizione e domanda tolte all'Avesta. Questa cerimonia si ripete cinque volte al giorno, dette *gah* o « veglie ». Se il fuoco si spegne, lo si deve riaccendere alla maniera primitiva, o concentrando i raggi del sole o fregando tra loro due pezzi di legno. Una volta all'anno si accende nelle case il fuoco mediante quello sacro del tempio, pagando al sacerdote una piccola decima.

Le purificazioni. Gran parte del tempo del sacerdote persiano passa in esorcismi e purificazioni, specialmente innanzi al fenomeno della morte. I vivi, il fuoco, l'acqua, la terra bisogna che siano preservati da questo impuro, demoniaco contatto, il quale si estende anche a quelle parti che separandosi dal corpo vivente sono considerate morte, come escrementi, unghie, capelli, secrezioni sessuali. Ottimo mezzo di purificazione era l'orina di bue (*gaomeza*) a cui però i Parsi più evoluti hanno igienicamente sostituito acqua pura. Anche pene corporali o opere di bene pubblico possono cancellar le colpe rituali. Queste opere infatti contribuiscono ad allargar l'impero del bene sia nella cultura dei campi sia nella pastorizia: « Chi semina il pane semina la santità ». Sotto questo aspetto le prescrizioni rituali iraniche sono veramente un inno alla fecondità del lavoro umano.

8. L'idea d'impurità collegata con la morte costringeva e costringe i seguaci di Zarathustra a un trattamento del ca-

davere del tutto ripugnante con i nostri costumi. Poichè nessuno dei tre elementi buoni e santi della creazione dev' esser macchiato, il cadavere non si può nè bruciare, nè inumare, nè sommergere, ma viene esposto per esser divorato da esseri viventi, fiere od avvoltoi. A quest' uso è adibita attualmente presso Bombay la grande « torre del silenzio » (*dakhma*), che s' immagina isolata dalla terra per i fili d' oro e di lana da cui son circondati i pilastri fondamentali. È questo naturalmente il luogo preferito dai demoni.

Deposto il cadavere, non cessa ogni dovere dei viventi : per tre giorni si fanno cerimonie a casa e nel tempio con confessione dei peccati (*patet*), offerte di pane (*darûn*), festa di benedizione (*âfrîngân*) in onore di Sraosha psicopompo, fatta di sera al lume delle stelle, il tutto per aiutar le anime nel viaggio d' oltretomba. All' alba del quarto giorno (prima di questo tempo l' anima non è ancor liberata completamente e aleggia intorno al cadavere), il rito funebre termina con più intense preghiere, con distribuzione di darûn e di oggetti agli officianti ed ai poveri.

Tutte queste cerimonie servono per preparare all' anima una sorte fortunata. L' anima appena libera si trova in preda alle insidie demoniache : Sraosha, la guida buona, corre a tenerla al coperto dagli assalti e la mena, dopo i tre giorni, in capo al gran ponte Cinvant, tra la terra e il cielo. Quivi l' attende il giudizio, la cui sentenza è formulata da Mithra dopo la pesatura delle azioni buone e cattive su una bilancia imparziale per il re e per il povero. Se l' anima è in difetto, precipita dal ponte nell' abisso che si spalanca al di sotto, se è giustificata passa il ponte ed entra in quel paradiso, preannunziatogli già nei tre giorni dopo la morte da una vergine bellissima raffigurante la religione dei buoni pensieri, delle buone parole e delle buone azioni, dal fedele mazdeo praticata in vita. Intorno a questa « Dimora dei Cantici » *Garô nmâna* dove si godono pure delizie spirituali, tra profumi balsamici, si è sbizzarrita a sua posta la fantasia orientale (cfr. Yasht 22).

Escatologia. Ma non è tutto : oltre alla salvezza individuale il mazdeismo contempla e vuole la salvezza cosmica e

attende la venuta di un regno in cui il dominio del male sarà abbattuto e la felicità eterna dei giusti assicurata per sempre. Questo giorno verrà a 3000 anni dall' epoca di Zarathustra, il quale a sua volta è venuto a 3000 anni dalla creazione del primo uomo *Gâyômeretan* e si trova così nel centro del tempo creato. Segni precursori annunzieranno la fine : prodigi nel cielo, terremoti e tempeste su la terra. Nemici violenti si scateneranno su l' Iran e i demoni vi si daranno convegno per la grande battaglia. La quale sarà vittoriosamente condotta da *Saoshyant* « il salvatore », concepito da una vergine durante un bagno nel lago Khaunsava, dov' è celato da millenni il seme di Zarathustra. E allora sarà la fine delle cose e il principio del rinnovamento del mondo (*frashokereti*). Zarathustra moverà dall' oriente e celebrerà un sacrifizio che ridurrà all' impotenza i dêvi, che saranno distrutti dagli spiriti buoni, mentre Ahura annienterà Angra Mainyu.

Seguirà la risurrezione dei morti a cominciare da Gâyômeretan, il giudizio finale con l' entrata dei buoni in cielo, dei cattivi nell' inferno, ma per tre giorni. Poi tutti gli elementi del mondo si fonderanno in un gran fiume incandescente, che come un crogiuolo purificherà gli empi e darà l' oblio del passato. Così purificati gli uomini, distrutte le potenze del male, la consumazione nel bene sarà perfetta e l' immortalità felice garantita per sempre (1).

---

(1) Non conviene qui dimenticare una setta eretica nata in seno al mazdeismo, la quale sebbene abbia avuto la sua massima fioritura sotto il sassanide Yezdeghird II (438-457) profonda le sue radici in epoca assai più remota. Questa setta è detta degli Zervaniti in quanto pone come divinità suprema Zervan Akarana « il Tempo illimitato », dal quale sarebbero nati i due gemelli Ahura Mazda e Angra Mainyu. Questa idea del tempo origine delle cose attesta un' origine babilonese. Beroso (in MOSÈ DI KHORENE, *Hist. Arm.*, I, 5, cfr. Müller, FHG, II, 509, 9) afferma che, secondo Zoroastro, Zervan fu per i Medi il principio e il padre degli dei. Eudemo di Rodi, discepolo di Aristotele, in DAMASCIO, *De principiis*, 125, afferma che una parte dei magi considera il tempo come causa unica. Questo concetto astratto del tempo, reso nelle lingue classiche αἰων, saeculum e Κρόνος (ma come sinonimo di χρόνος), Saturnus, veniva plasticamente rappresentato nella religione mitriaca (v. più oltre) come un mo-

Il Manicheismo

9. Un movimento religioso che strettamente si riannoda al mazdeismo è quello che dal suo fondatore *Mānī* ha preso il nome di manicheismo. Il manicheismo si deve considerare come il frutto di quell' enorme fermento sincretistico di idee e di pratiche religiose che ha avuto uno sviluppo notevolissimo nell' Oriente nord-siriaco e mesopotamico durante l'epoca ellenistica, sopratutto nei primi tre secoli dell' impero romano. Esso trova i suoi antecedenti dottrinali nella speculazione gnostica la quale - traendo le ultime conseguenze dal pensiero filosofico religioso di Pitagora e degli Orfici, sublimato da Platone - gli ha fornito i modelli mitici per rappresentar la contesa dei due opposti Principii del bene e del male, della luce e delle tenebre, in lotta sia nel macrocosmo dell' universo che nel microcosmo dell' individuo umano. La religione mazdea poi, che la realtà di questa lotta ha inteso con tutto l'ardore di una religiosità profondissima tradotta in formole solenni nei libri sacri ed in pie pratiche nella vita quotidiana, ha fornito al manicheismo il suo gagliardo impulso religioso e la sua possente spinta proselitistica che gli ha permesso di diffondersi nell' India, nel Turkestan e nella Cina, mantenendovisi, per parecchi secoli, grazie a un' attiva opera missionaria.

È idea comune allo Gnostico e al Manicheo che condizione indispensabile di salvezza per l' uomo sia la conoscenza (gnosis) dei due Principii opposti, che lottano nell' universo e nell' uomo, in quanto essa permette, nell' individuo, la liberazione del principio di luce che ha in sè dalla fitta nube di tenebre

stro umano a testa di leone con un serpente arrotolato intorno al corpo. Nelle due mani lo scettro e il fulmine, oppure le due chiavi che aprono le due porte del cielo.

Le notizie più copiose intorno all' eresia degli Zervaniti erano contenute in un' opera di Teodoro di Mopsuestia περὶ τῆς ἐν περσίδι Μαγικῆς perduta, ma riassunta da Fozio, *Bibl.*, 81, e larghissimamente utilizzata dallo storico cristiano armeno Eznik nella sua « Confutazione delle eresie ». Per tutta questa questione cfr. Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig, 1893.

in cui si trova prigioniero. La garanzia di certezza di questa gnosi è fornita dal Mediatore o liberatore divino che l' ha bandita, sotto il cui nome nelle varie sette gnostiche, nel manicheismo e nel mandeismo, vanno gli scritti più o meno canonici che contengono i principii della dottrina ed additano le vie della liberazione.

Fondatore della religione manichea fu Mani nato di padre persiano a Babilonia, nel 215 d. Cristo. Egli trascorse la sua gioventù tra i Mandei del basso Eufrate in mezzo ai quali anche suo padre aveva vissuto, finchè una visione non gli rivelò nel 245 la sua originale missione religiosa. Egli si recò a predicar la sua nuova rivelazione in Persia, alla corte del re Sapore, il quale dopo averlo ascoltato per un certo tempo con favore, lo bandì dal regno in seguito alle trionfatrici suggestioni dei sacerdoti mazdei. Postosi su la via dell' esilio egli peregrinò per lunghi anni in lontane regioni: India, Turkestan, Tibet, Cina, fino a che, morto Sapore, egli osò nel 273 ritornare in Persia dove i suoi partigiani lo attendevano. Ma Bahrâm I lo fece catturare e scuoiar vivo nella città di Gondesapur nel marzo del 275.

La dottrina di Mani è un dualismo assai più rigido di quello gnostico e anche di quello mazdeo. I due opposti Principii stanno di contro, coeterni e irreducibili, compenetrano della loro natura tutti gli elementi dell' universo ed il composto umano, sì che non vi sono più due gerarchie di esseri, una buona ed una cattiva, ma in ogni essere si combatte la pugna tra il bene e il male.

Un mito, più strano che poetico, costituisce il canovaccio di questa fondamentale credenza manichea. Esso narra che il sovrano delle tenebre invidioso del pacifico regno della luce su cui regna il « Padre della grandezza » muove in guerra contro di esso. Il Padre della grandezza per non far turbare la quiete del suo dominio suscita l' « Uomo primordiale » fiancheggiato da cinque accoliti luminosi come lui, affinchè affronti il tenebroso. Questi riesce ad abbattere il suo rivale e a divorarne dei brani, donde segue una mistione dei due elementi (fino allora separati) e il conseguente scompiglio

di tutto l'ordine dell'universo, scompiglio compensato tuttavia dal fatto che il principio del male non potè procedere più oltre nel suo malvagio intento.

Da questo istante, còmpito del Principio del bene è di liberare gli elementi di luce rimasti imprigionati nelle tenebre da quella prima ingestione (cfr. il mito di Zagreo) mentre preoccupazione del Principio del male è di opporsi a questa liberazione e di perpetuare la prigionia di quella luce. A questo scopo egli ha creato la coppia umana, dove l'elemento luminoso è soffocato dal tenebroso, germoglio di tutte le passioni che si generano dalle varie sedi della materia corporale e che, mediante la generazione, perpetua nel tempo questa trista situazione.

Tutta la morale manichea è diretta a facilitare la liberazione degli elementi di luce, ed apposite pratiche tra cui sono notevoli l'astinenza dalle carni, dal vino e dal connubio, la recitazione di inni e formule religiose specialmente di una specie di « Confessione delle colpe », servono ad ottenere il pio intento.

Dette pratiche religiose si svolgono nel seno della comunità manichea che Mani aveva costituito sul modello di quella cristiana, con 12 maestri, 72 « figli della scienza » o vescovi, vari « figli della intelligenza » o preti, e poi il popolo degli « Eletti » o monaci e degli « Uditori » o semplici fedeli. Una grande festa detta del Bema o della « cattedra », riuniva ogni anno a marzo i Fedeli Manichei che commemoravano (imitando la Pasqua cristiana) la « passione » del fondatore, attraverso la quale egli era entrato nel « Paradiso della Luce ».

10. Questa chiesa era mantenuta nell'unità dottrinale dagli « scritti sacri » dettati dal Maestro o da coloro che primi avevano raccolto la sua dottrina. Ne diamo l'elenco quale si ricava dalle informazioni di coloro (cattolici, nestoriani, musulmani) [1] che hanno esposto e confutato le dottrine manichee, essendo ora dette opere completamente perdute, salvo i preziosi frammenti più o meno lunghi ridonati a noi dalle fortunate scoperte di Turfan, nell'Asia centrale.

[1] Fonti ecclesiastiche per lo studio del manicheismo: siriache: Severo di Antiochia, Teodoro bar-Khôni, nestoriani; sant'Efrem, cattolico; greche: S. Epifanio, Alessandro di Licopoli, Tito di Bostra, Teodoreto di Ciro; latine: sant'Agostino.
Fonti musulmane: an-Nadim; Biruni. Per il dettaglio di tutte queste fonti v. P. ALFARIC, *Les écritures manicheennes* citato nella Bibliografia, n. 10.

1. « *I Misteri* », sui rapporti del giudaismo col cristianesimo e dell'anima col corpo, conforme alle dottrine gnostiche.

2. « *I Principii* », sui due principii opposti della luce e delle tenebre.

3. « *Il Vangelo vivente* », in cui la vita e l'opera di Gesù erano esposte da un punto di vista gnostico-manicheo.

4. « *Il Tesoro* » sul dualismo di luce e tenebre che regna nell'anima umana e su la liberazione dell'elemento luminoso.

5. « *Shâpurakân* » (= per Sapore), trattato escatologico in lingua persiana in cui Mani rivela la sorte che attende chi segue (Eletti, Uditori) o chi non segue (Peccatori) la sua predicazione.

6. « *I Precetti* » relativi sia alla conoscenza o certezza della via che conduce alla salute (per gli Uditori); sia alla pratica o fondamento che, per i veri seguaci (gli Eletti), deve essere strettamente unita alla dottrina.

7. « *Farakmatija* » (= Pragmateia o Epistola del Fondamento) contenente la regola degli Eletti, in cui sempre rientrano la cosmogonia e l'antropogonia come chiavi della morale.

8. *Le Epistole*, assai numerose, tra le quali vanno annoverati i nn. 6 e 7 dell'elenco sopra citato.

Dopo questi scritti attribuiti direttamente a Mani vanno annoverati:

9. « *La vita di Mani* » sul modello delle consimili opere gnostiche narranti la vita dei fondatori.

10. *Il trattato di Tun-huang* ritrovato nel Kan-su in Cina, scritto didattico presentato come opera di Mani o del

suo primo discepolo Addas (Ado, Ato, Adimanto) su la cosmogonia e la morale manichea e su la missione di Mani.

11. *Inni e preghiere liturgiche,* conforme all'uso delle sètte gnostiche, di cui qualche frammento, in forma litanica ci è stato restituito dalle scoperte di Turfan.

12. « *Il Kuastuanift* » o Confessione delle colpe, rinvenuto a Turfan. Utile per la conoscenza della casuistica manichea.

L'area di diffusione del manicheismo è stata immensa. In Occidente esso è giunto fino all' Africa (S. Agostino) e alla Spagna (Priscilliano), nell'Oriente asiatico fino all' India, al Turkestan, alla Mongolia, alla Cina. E anche quando dopo il VI secolo in Occidente e dopo il IX in Oriente non si parla più di espansione manichea vera e propria, rimangono di esso sopravvivenze sensibilissime nelle sètte dei Catari e degli Albigesi in Europa, in quelle dei Pauliciani nell' Asia Minore e dei Bogomili nei Balcani.

I Mandei

11. Presso Bagdad, nel corso inferiore dell' Eufrate, vivono oggi forse non più di 2000 Mandei, ultimi superstiti di un movimento religioso che ebbe notevole importanza nell'Oriente mesopotamico, dove visse in stretta relazione sia con la speculazione gnostica, sia con la religione mazdea e con il manicheismo. Suo luogo di origine, donde emigrò verso l'Eufrate, fu la Palestina o nella zona della Galilea settentrionale al confine della Fenicia (Gressmann) o in un luogo non precisabile lungo il corso del Giordano (Lidzbarski).

I « libri sacri » dei Mandei, pieni di confusione e di incoerenze, redatti in aramaico, sono i seguenti:

1. *Sidrâ Rabbâ* « Gran Libro », detto anche *Ginzâ* « Tesoro » che contiene le dottrine fondamentali della setta.

2. *Sidrâ d'Iahyâ* « Libro di Giovanni » detto anche *Drâsê malkê* « Narrazioni dei re » su l'insegnamento impartito dal profeta massimo della setta, Giovanni Battista.

3. *Qolastâ* « Quintessenza » contenente brani ed inni liturgici per il battesimo e i funerali.

Dell'ambiente e della mentalità religiosa sincretistica dei Mandei si deve, in linea generale, ripetere quanto è stato affermato del manicheismo. Soltanto in omaggio alla loro origine palestinese precristiana, è possibile distinguere nella teologia mandea due correnti: una più antica, politeistica, di carattere astrale sul modello fenicio-babilonese, con Iosamin identificabile con il « sommo cielo » come dio supremo, fiancheggiato dalla corte dei Sette (i pianeti) e dei Dodici (lo Zodiaco); una più recente di tendenza monoteistica, dovuta ai contatti gnostici e mazdei, in virtù della quale le divinità astrali, di cui sopra, scendono al grado di Eoni del Dio supremo. Ma a questo Dio, ipostasi suprema del bene e della luce, si contrappone il sovrano delle tenebre che tende le sue insidie contro gli elementi luminosi.

Anche nel mandeismo la via della salute è tracciata dalla conoscenza (*manda* = « gnosi » donde il nome della setta) dei due opposti Principii, conoscenza che è stata rivelata agli uomini da un divino mediatore Mândâ d' Hajê « Gnosi della Vita » salvatore e tutore dei suoi fedeli, come il pastore tutela il gregge dai lupi. Dovere principale del pio Mandeo è pertanto di liberar l'anima figlia della luce, dal corpo opera delle tenebre, affinchè quella possa raggiungere il suo principio nel regno della luce, a cui si perviene attraversando le sette regioni celesti (i sette pianeti del sistema astrale babilonese, la *hebdomas* degli Gnostici) e poi un'ottava zona (l'*ogdoàs* gnostica). La vita austera e la rinunzia al mondo, senza, però, le esagerazioni antinuziali dei Manichei, sono un mezzo ottimo per toccare il fine indicato. Ma il rimedio dei rimedi è il battesimo, lavacro iterabile, che si effettua immergendo tre volte il fedele nell'acqua corrente e segnandolo tre volte su la fronte con l'acqua stessa mentre si pronunzia la formula sacra in nome della Vita e di Mândâ d' Hajê. Accanto al battesimo c'è il rito del pane e dell'acqua che si offrono al battezzato, rispettivamente nella mano e in una scodella e che egli porta da se stesso alla bocca.

I Yezidi

12. Come probabile derivazione del parsismo va considerata l'attuale setta dei Yezîdi, il cui centro è sul monte Singiar ad ovest di Mossul in Mesopotamia con diramazioni anche nel Caucaso. I suoi seguaci, tutti appartenenti a tribù kurde, sono detti «adoratori del diavolo», in quanto hanno un terrore riverenziale del principio del Male, che presso di loro sembra aver soverchiato in importanza quello del Bene. I Yezîdi hanno templi, pellegrinaggi, riti propri e anche due libri sacri.

Detti libri sacri si chiamano *Ktebi Yalweh*, «Libro di Rivelazione» e *Mashaf Rash*, «Libro nero». Essi risalirebbero, il primo al 558 eg. (1163 d. C.) e il secondo al 743 eg. (1342 d. C.); espongono sopratutto le leggende cosmologiche della setta. Secondo i medesimi Dio si chiama *Saitan* e del suo nome non debbono essere pronunziate nemmeno assonanze. Dopo lui il primo degli esseri sarebbe *Taus Melek* «l'angelo-pavone» principe di tutti gli Angeli. Simulacri in bronzo di questo illustre membro della gerarchia celeste yezidita esistono per gli usi del culto.

Non ostante le ricerche che nell'ultimo decennio sono state fatte intorno ai Yezidi, ogni conclusione su la loro origine è affatto prematura e conviene attendere che sia definito il valore dei loro libri sacri e le testimonianze che si possiedono degli autori arabi e siriaci intorno alla nascita e allo sviluppo di questa setta, poichè taluna di esse ne abbassa l'origine al sec. XV, come moto di scissione da centri religiosi nestoriani dovuto all'iniziativa dello sceicco Adi, ch'è effettivamente la figura di santo più venerata dai Yezidi.

Gli Armeni

13. L'Armenia è un'altaterra, varia di montagne altissime e di fertili vallate, corsa da fiumi possenti e interrotta dal lucido specchio di grandi laghi salsi, che riannoda l'altipiano iranico a quello anatolico.

Etnograficamente si debbono distinguere in essa due strati di popolazione: uno primitivo, anario cui si dà il vario nome di *urartico* (denominazione assira corrispondente al biblico Ararat); *vannico* (dal grande lago di Van); *khaldico* (dalla divinità suprema). Gli Urartiani sono una razza che si riannoda ai Hittiti e alle altre genti caucasiche stanziate a nord dell'altipiano armeno. Ad essi appartengono: 1. le numerose iscrizioni trovate nei territori ad est dei grandi laghi di Van (Thospitis lacus) e di Sevanga (Lychnitis l.) scritte in caratteri cuneiformi ed in una lingua che non è nè indoeuropea nè semitica; 2. le imponenti rovine di templi, palazzi e castelli, ai cui piedi il pastore armeno pascola oggi il suo gregge. La civiltà urartica si svolge sotto l'influenza dell'Assiria che fa pesare il suo braccio possente su lo svolgimento di tutta la storia urartica.

Il secondo strato di popolazione è costituito dagli Armeni [1], gente di ceppo ario che penetrò nella regione nel sec. VII muovendo dalla Frigia (Erodoto, VII, 73), e riuscì ad impadronirsene mentre il regno urartico piegava sotto un'invasione di Cimmerii e di Sciti. L'entrata degli Armeni nell'altipiano a cui danno ormai il loro nome coincide con il sorgere della potenza politica dei Medi. Con Dario I fondatore della dinastia degli Achemenidi (518-331 a. C.) l'Armenia diviene una satrapia persiana e le sue condizioni religiose e culturali si modellano su quelle della civiltà dominatrice, s'impregnano cioè di mazdeismo. Quando Alessandro Magno distrusse l'impero persiano l'Armenia passò sotto la signoria di Seleuco, generale cui toccò in sorte quella porzione anatolica dell'immenso impero del Macedone, e vi rimase fino al 189 quando i Parthi Arsacidi si sostituirono ai Seleucidi e dettero all'Armenia un regime autonomo e indipendente che

---

[1] Secondo il KRETSCHMER, *Einleitung in die Geschichte der griechische Sprache* p. 209-11 la voce Armenia deriverebbe dall'emigrazione di questo popolo da Ormenion in Tessaglia nell'altipiano armeno, per la via di Armenê presso Sinope. Certo il nome Armenia si ritrova per la prima volta nelle iscrizioni cuneiformi degli Achemenidi e può esser connesso, secondo il Sayce, con la voce urartica *armani* = tavolette scritte.

toccò con Tigrane II (95 - c. 56 a C.) l'apogeo della sua grandezza. Le legioni romane di Lucullo e di Pompeo (66 a. C.) ridussero di molto la potenza effettiva del piccolo regno il quale fu da Traiano ridotto a provincia romana (107). Ma si ricostituì quando Adriano decise di sgombrar quei paesi *quia teneri non poterant,* finchè nel 440, al tempo di Teodosio, fu diviso tra l'impero romano d'Oriente e la risorta monarchia persiana dei Sassanidi. Da questo momento la storia di Armenia si confonde con quella dei dominatori stranieri Bizantini, Persiani, Turchi e Russi, fino ad oggi in cui è stata riconosciuta la costituzione di uno Stato armeno indipendente.

L'Armenia si convertì al cristianesimo su lo scorcio del secolo III per iniziativa della famiglia reale che trovava nella nuova religione un'arma efficace da contrapporre alla rinnovata propaganda mazdea dei Persiani Sassanidi. La tradizione nazionale associa in questo grande avvenimento san Gregorio l'Illuminatore, il re Tiridate III e Costantino Magno.

14. Le fonti per lo studio della religione degli Armeni sono:

A) per il periodo urartico:

1. Le iscrizioni urartiche lunghe e abbastanza numerose che vanno dall'840 al 640 a C. e contengono nomi di divinità, norme sacrificali, elenchi di luoghi, vittime ed oggetti di culto.

2. Gli avanzi dell'archeologia religiosa urartica sparsi nel territorio, particolarmente nelle regioni di Van e di Sevanga.

B) per il periodo armeno, tra le fonti indigene vanno annoverati:

3. Mosè di Khorene, l'Erodoto degli Armeni, vissuto nella prima metà del sec. V d. C., autore di una «Storia dell'Armenia» il cui pregio per il nostro assunto consiste soprattutto nell'averci conservato alcuni brani di canti popolari pagani, specialmente uno dedicato al fuoco.

4. Agatangelo, vissuto nel sec. IV, autore di una «Storia del regno di Tiridate» è lo scrittore più abbondante e veridico di notizie relative al paganesimo armeno.

5. Fausto di Bisanzio, vissuto nel V sec., autore di una «Biblioteca storica» in cui segue da vicino le piste di Agatangelo.

6. Eznik di Goghp, vissuto nel V sec., autore di una «Confutazione delle sètte», utile per le notizie intorno alle credenze spiritiche degli Armeni.

Tra le fonti esterne vanno annoverati:

7. Senofonte, Anab. 4, 5, 35 sul sacrificio del cavallo al Sole.

8. Strabone, 11, 14, 16 descrive l'Armenia ed afferma che gli Armeni (e i Medi) hanno in venerazione tutto ciò che è sacro per i Persiani; e accenna al culto di Anahita.

9. Tacito, Ann. 6, 37 su Tiridate che sacrifica un cavallo per il passaggio dell'Eufrate; ibid. 15, 24 su Tiridate capo del sacerdozio del suo paese.

10. Plinio H. N. 30, 2, 16. Su Tiridate che compie il viaggio a Roma per via di terra per non lordar di rifiuti umani l'acqua del mare; ibid. 33, 4, 24 su la statua d'Anahita prima bronzea, poi d'oro massiccio.

11. Procopio, B. Pers. 1, 17; B. Goth. 4, 5 sul tempio di Artemide nell'Akilisene.

12. Anche il folklore armeno raccolto e studiato da diligenti armenologi offre un complemento tanto più prezioso al vecchio paganesimo nazionale in quanto gli Armeni in causa del frazionamento montano del loro territorio hanno conservato immutate molte delle loro antiche tradizioni.

15. A capo del panteon urartico stava *Khaldis,* concepito come padre del suo popolo il quale perciò prendeva il nome da lui (popolo dei Khaldi). A lui nei sacrifici è offerto il numero maggiore di vittime; egli è il primo di una triade, concepita a simiglianza di quelle babilonesi, di cui le altre due divinità sono:

Teisbas, dio del fulmine, di provenienza hittita, analogo all'assiro Hadad Ramman.

Ardinis, divinità solare.

Al di sotto di questa triade sta una lunga lista di divinità inferiori, chiamate collettivamente nelle iscrizioni: gli «dei Khaldi», contraddistinti ciascuno dalla località di cui è pa-

trono. Tutti di sesso maschile meno *Saris*, forse una derivazione dell'assira Ishtar. A queste divinità vengono innalzati templi circondati da un recinto sacro, contraddistinti da un cipresso, lance e scudi rappresentati su l'ingresso e da un bacino per le abluzioni, tutt'ora visibile tra le rovine esistenti.

Elemento solennissimo del culto era il sacrificio le cui norme strettamente determinate quanto al numero e alla qualità delle vittime si possono ancor leggere nelle iscrizioni superstiti specialmente in quelle del re Ispuinis, dette perciò « Regolamento dei sacrifici ». Gli animali sacrificati sono per ordine di importanza: il bue selvatico, il montone, più raramente il capro, l'agnello, il vitello, il porco. In qualche circostanza solenne le iscrizioni attestano una vera ecatombe di questi animali.

Non mancano le libazioni, soprattutto di vino, essendo la vite una pianta particolarmente sacra agli Urartici che la piantavano con solenni cerimonie in appositi chiusi dinanzi ai templi per mano stessa del re, che stabiliva una dotazione per il suo mantenimento.

Per le libazioni esisteva un apposito corredo di vasellame, assai copioso, come risulta dalle iscrizioni e un sacerdozio detto « delle libazioni » che provvedeva all'ordine delle libazioni stesse, conforme a uno speciale regolamento, ricordato dalle iscrizioni. Queste libazioni dovevano aver carattere collettivo.

16. La religione degli Armeni propri è il mazdeismo iranico penetrato nel paese con la conquista persiana ed innestatosi senza violenza sul naturismo vivace degli Armeni, di cui ha rispettato l'indole primitiva. Nel mazdeismo armeno quindi non si trovano le concezioni astratte care alla riforma zoroastriana, mentre invece traspare attraverso la nomenclatura mazdea il significato naturistico delle figure divine, visibilissimo anche dalle cerimonie di culto delle quali ci è pervenuto il ricordo.

Non conviene nemmeno dimenticare la esteriore vernice greca che talune divinità mazdee-armene subirono durante l'epoca ellenistica, sia quanto alla nomenclatura sia quanto alla figurazione, avendo il re Artashe I trasportato nel suo paese molte statue di Apollo, Athena, Artemide, Afrodite, Zeus, Eracle, collocandole nelle varie città. Dal sincretismo di tutti questi elementi indigeno, mazdeo, ellenistico, risulta la religione nazionale armena che ebbe la sua massima fioritura dal sec. I al IV d. C.

Al vertice del mazdeismo armeno sta *Aramazd* (posteriormente *Ormizd*), concepito come fattore del cielo e della terra; padre degli dei, massime di Anahit, Mihr, e Nané, datore dei nuovi frutti, dio del nuovo anno (*amanor*) e dio ospitale (*vanatur*). La sua festa maggiore cadeva in agosto (Navasard) per l'appunto all'epoca dei nuovi frutti e mostra come il significato naturistico di Aramazd in Armenia abbia assai più importanza che non quello teologico proprio della Persia.

Dei sei Amesha Spenta che nella teologia mazdea circondano il trono di Ahura (v. sopra pag. 360) non è ricordato che *Spandaramet*, corrispondente a Spenta Armaiti, il quale però ha qui il valore naturistico di Potenza della terra produttrice della vite e viene perciò tradotto in greco o con Dionysos avuto riguardo alla vegetazione, o con Hades avuto riguardo alla terra.

Anahit la « grande regina » è la più popolare divinità armena, « datrice di vita e di gloria » alla nazione, figlia di Aramazd, rappresentata in simulacri aurei, venerata in parecchi santuari: Artashat, Yashtishat, Akilisene, nel quale ultimo, giusta la notizia di Strabone, si praticava la prostituzione sacra. La sua festa maggiore cadeva il 15 di Navasard.

Vahagn (Verethragna; v. sopra pag. 356) forma con Aramazd e Anahit la triade armena corrispondente a quella persiana: Ahura Mazda, Anahita, Mithra. Esso è un dio della vittoria, uccisore del dragone e perciò assimilato ad Eracle, il cui nome traduce nelle versioni armene [1].

---

[1] Una evidente conferma della identità di Vahagn con Verethragna si ha nel mausoleo di Nemrud Dagh (v. sopra pag. 356, n. 1) dove il corrispondente greco di Verethragna (Artagnes) è per l'appunto Eracle.

Mihr (Mithra) è anche in Armenia il dio della luce celeste e quindi della verità e della fedeltà, figlio di Aramazd. Il suo nome entra in parecchi nomi teofori: Mihran, Mihrdat, Mehruzan. A lui è sacro il settimo mese di ogni anno e l'ottavo giorno di ogni mese.

Tir (o Tiur) corrispondente al mazdeo Tîr è il dio patrono delle arti, interprete dei sogni, scriba di Aramazd, pari al Thout degli Egizi e come questo assimilato al greco Hermes. Il suo nome fa parte di nomi teofori: Tiridate, Tiribazo. Gli è consecrato il quarto mese dell'anno.

Il sole era anch'esso oggetto di grandissima venerazione. In suo nome si facevano i giuramenti, a lui erano sacrificati cavalli. L'ottavo mese dell'anno e il primo giorno del mese gli erano dedicati e portavano il suo nome; tale venerazione si perpetuò nella setta medievale dei « figli del sole » che va considerata come un residuo di mazdeismo.

La luna riceveva in culto il 24° giorno di ogni mese che le era in modo speciale consacrato. Essa era considerata la « nutrice delle piante » per un ovvio concetto di simpatia lunare.

Il fuoco e l'acqua, rispettivamente concepiti come elementi femminile e maschile, hanno ricevuto ognora presso gli Armeni una larghissima venerazione, che il mazdeismo ha accentuato e di cui si trovano le tracce nell'attuale folklore religioso, durante le feste della Candelora (2 febbraio) e della Trasfigurazione (6 agosto).

Divinità estranee al mazdeismo penetrate nel pantheon armeno sono:

Nanè, di origine elamitica (v. sopra pag. 168), considerata come figlia di Aramazd.

Astlik, di provenienza siriaca, concepita come sorella di Anahit, connessa con il pianeta Venere.

Barshamîn, dio di provenienza siriaca (Ba'al Shamîn), di aspetto guerriero.

Al di sotto degli dei v'è lo svariatissimo mondo degli spiriti dai vari nomi e dalle varie attribuzioni; i *dev* (avest. daevas) che abitano le rovine ed appaiono in forma di serpente; i *druzes* (avest. drujes) provocatori di iatture; *azdahak* (avest. Azi Dahaka) e *visapi* mostri dalle forme serpentine.

17. Il culto armeno si svolgeva nei santuari, assai numerosi nella campagna e nelle città. Talune di queste anzi erano vere e proprie città sante, come Bagavan e Yashtishat. I santuari principali dell'Armenia erano: 1. il tempio di Aramazd nella piazza forte di Ani; 2. il tempio di Anahit nell'Akilisene; 3. il tempio di Aramazd, sotto il titolo di Amanor nella Tarônite; 4. il tempio di Tir presso Artashat; 5. il tempio di Mihr nel villaggio di Bagâyarij; 6. il tempio di Nanè, presso Thil nell'Akilisene; 7. il tempio di Barshamîn nel villaggio di Thordan. A questi sette fu di poi aggiunto l'8° il tempio Vahêvahien dedicato a Vahagn, Astlik e Anahit, nella città di Yashtishat. In questo tempio, più recente, i re d'Armenia amavano compiere i sacrifici più solenni. L'uso dell'immolazione di vittime in gran copia, caratteristico dell'Armenia urartica, si perpetuò anche sotto quella mazdea; il luogo del sacrificio era chiamato *spandaran* (= santo; oggi mattatoio).

18. L'oltretomba armeno è stato concepito secondo la religione mazdea. Ma l'Armenia non ha conosciuto le « torri del silenzio » ed ha preferito di costruire grandi tombe e mausolei per il cadavere dei suoi re, sopratutto in Ani.

BIBLIOGRAFIA

1. Versioni dell'Avesta: *a)* in tedesco: F. SPIEGEL, *Avesta aus dem Grundtexte übers.* 1852-63, in 3 volumi con due volumi di commento, 1865-69; CHR. BARTHOLOMAE, *Die Gatha's, des Avesta*, Strassburg, 1905. Versione ottima, qual'era da aspettarsi da un iranista come il B., della parte più antica dell'Avesta; F. WOLFF, *Avesta*, Strassburg, 1910, basata sul lessico del Bartholomae. Vi sono omesse le Gatha; *b)* in inglese: J. DARMESTETER, *Vendidad*, «SBE» IV, 1895 (ed. 2a); *Yashts*, «SBE» XXIII, 1883; L. H. MILLS, *Yasna*, «SBE» XXXI, 1887; id. *The hymns of Zoroaster*, Bombay-London, 1909 versione delle Gatha; *c)* in francese: CH. DE HARLEZ, *Avesta*, 1881 (ed. 2a); J. DARMESTETER, *Le Zend Avesta*, «AMG» XXI, XXII, XXIV, 1892-93. Pregevolissima quella francese del Darmesteter, arricchita di una magistrale introduzione, dove fa la storia degli studi iranici, la descrizione del culto, del sacerdozio, dei santuari, del sacrificio di Haoma; *d)* in italiano: I. PIZZI, *Lyra Zarathustrica*, in «R. Acc. Sc. Torino» 1908-09; id. *Zarathustra. L'Avesta*, Milano 1914 (Coll. «Gli Immortali»). Buoni saggi di versione metrica. F. C. CANNIZZARO, *Il Vendidad reso italiano*, Messina 1916.

Sul «piccolo Avesta» ED. LEHMANN, *Zur Charakteristik des jüngeren Avesta*, ARW, V (1902) p. 202.

Versioni dei testi pehlevici: Oltre quella tedesca di F. JUSTI, *Der Bundehesch*, 1868, v'è quella inglese della collezione «SBE», V, XVIII-XXIV, XXXVII, XLVII, curata da E. WEST, *The Pahlavi Texts*, che comprende vari altri testi pehlevici non citati nel nostro paragrafo.

Per l'Ardâ Vîrâf Nâmak v'è la versione di HAUG-WEST, *The Book of Ardâ Vîrâf*, 1872.

Per il Libro dei re v. I. PIZZI, *Il libro dei re di Firdusi*, Torino 1886-89. Otto volumi di versione metrica con la quale l'A. ha recato un prezioso contributo alla produzione orientalista del nostro paese. Vedi del medesimo: *L'epopea persiana*, Firenze, 1881, 2 vol., che serve d'introduzione e di guida alla lettura del poema, con allusioni al sustrato etnico che ha dato origine al poema, alle contese religiose che rispecchia; e il piccolo manuale di *Letteratura persiana*, Milano 1887.

Su la letteratura religiosa dell'Iran in genere v. SPIEGEL *Eranische

Altertumskunde, Leipzig, 1871-78; GEIGER und KUHN, *Grundriss der iranischen Philologie*, Strassb., 1895-1904. Questa mirabile collezione contiene studi magistrali del Bartholomae su la lingua e la filologia iranica; del Geldner su la letteratura avestaica; del Jackson su la religione iranica. J. DARMESTETER, *Études iraniennes*, Paris 1883. I. H. MOULTON, *Early religious poetry of Persia*, Cambridge 1911. Breve schizzo della religione persiana studiata sopratutto nell'Avesta. Assai utile per una prima informazione filologica.

Le testimonianze degli autori antichi intorno alla religione di Zarathustra sono state raccolte dal WINDISCHMANN in *Zoroastrische Studien*, 1863; dal RAPP, *Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen* «Zeitschrift d. deut. morg. Gesellschaft», XIX-XX, (1805-1866) e recentissimamente da C. CLEMEN, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn, 1920 («Fontes historiae religionum» I), il quale aveva già passato in rassegna le medesime fonti in *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion* RVV, XVII, 1.

Sul valore di Erodoto come fonte della religione persiana v. del medesimo C. CLEMEN, *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus* ARW, XVI (1913), 101.

2. Per la storia antica della Persia v. le grandi storie del MASPERO, t. III; di ED. MEYER, t. III; di F. JUSTI, nella coll. dell'Onken. Uno schizzo accessibile ed intuitivo dello sviluppo politico dell'Iran ce lo ha dato I. PIZZI, *Le istituzioni politiche degli Irani*, in «Riv. ital. di sociologia», marzo-giugno 1902.

3. Sui caratteri generali della religione iranica v. HAUG, *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees*, 1884, (ed. 3a); cfr. HENRY, *Le parsisme*, Paris 1905, trattazione sintetica, fatta da un filologo insigne; OLDENBERG, *Die iranische Religion* in «K. d. G.», 1906, semplice schizzo di nove pagine, ma fatto da un competente. Come tale è utile pure l'articolo di GELDNER, *Zoroastrianism*, in «Enc. Bibl.» del Cheyne; J. DARMESTETER, *Ormazd et Ahriman*, leurs origines et leur histoire, Paris, 1877. Nega al mazdeismo il carattere di riforma dovuta a Zoroastro e sostiene ch'esso sia un'evoluzione naturale delle antiche credenze ariane. La mitologia avestaica è interpretata secondo i criteri della scuola filologica; E. LEHMANN, *Zarathustra*, Copenaghen, 1899-1902, 2 vol., in danese. Il medesimo autore ha fatto un magnifico schizzo della religione dei Persiani nel Manuale di Chantepie; C. P. TIELE, *Geschichte der Religion im Altertum*, Gotha, 1903. Il secondo volume di quest'opera (traduzione dall'olandese) è tutto dedicato alla religione persiana; J. H. MOULTON, *Early Zoroastrism*, London 1913 (the Hibbert Lectures). Esposizione chiara, specialmente in base alle Gāthā, fatta da un competente e da un entusiasta; MANECKJI NUSSERVANJI DHALLA, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914. Opera di un seguace del parsismo ma scritta con senso di obiettività e con profonda conoscenza dei testi sacri mazdei; R.

Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*, Bologna 1920 (« Storia delle religioni » I, iniziata dall' A.) dedicato allo sviluppo storico del mazdeismo dalle origini alla invasione islamica ed alle sopravvivenze attuali.

Su una possibile derivazione del mazdeismo dal profetismo ebraico v. I. Pizzi, *La religione di Zoroastro*, « Bessarione » 1899-1900, 459 che riassume la tesi dei sostenitori antecedenti e J. Lagrange, *La religion des Perses, la reforme de Zoroastre et le judaisme* « Revue Biblique » 1904, dove abbassa, come è stato già detto, la data del mazdeismo ed esclude ogni influenza di questo su la religione d' Israele.

4. Su Zoroastro v. A. W. Jackson, *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, New York, 1899, è la trattazione più completa per studiare la tradizione su la persona del riformatore.

5. Sul valore naturistico degli Amesha Spenta vedi J. Darmesteter, *Haurvâtat et Ameretât*, Essai sur la mythologie de l' Avesta, Paris, 1875. Fa rilevare la parentela delle due divine astrazioni con l'acqua che dona la sanità e le piante che danno lunga vita: concetti arii e non specificamente iranici. Sul medesimo argomento vedi anche L. H. Gray, *The double nature of the Iranian Archangels* in « Archiv fur Religionswissenschaft » VII (1904) p. 345 sgg.

6. Ottima guida per conoscere il rituale degli odierni Parsi o Ghebri e in genere quanto li concerne, è D. Menant, *Les Parsis*, histoire des communautés zoroastriennes de l' Inde, Paris, 1898; idem, *L' entretien du feu sacré dans le culte mazdéen* in « Compte Rendus de l' Acad. des Inscr. et B. Lettr. », marzo-aprile, 1902.

7. N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901, ampia trattazione che è divenuta classica su l'argomento e comprende anche l'escatologia.

8. G. Tucci, *Nota sul rito di seppellimento degli antichi Persiani*, « Rivista di Antropologia » XIX (1914) 315.

9. A parte l' antica e sempre utile opera di Beausobre, *Histoire de Manichée et du manicheisme*, Amsterdam, 1739, monumento insigne di erudizione, e quella di F. Chr. Baur, *Das Manichäische Religionssystem*, Tübingen, 1831 diretta a far del manicheismo una semplice eresia mazdea, vanno ricordati: G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862, traduzione e commento del F i h r i s t di An-Nadim, fonte preziosa di origine islamica; K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin 1889 che ha orientato verso Babilonia le ricerche manichee, seguito da A. Harnack nel secondo volume della Dogmengeschichte; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, che in alcuni sostanziali capitoli ha dimostrato il fondamento gnostico della cosmologia manichea. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungs*

mysterium, Bonn, 1921 pieno di notizie e di raffronti utili sul manicheismo e mandeismo ma da usarsi con cautela, vista l' audacia dell' A. nella sintesi ierografica.

Su la cosmogonia manichea: F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme, 1. La cosmogonie manichéenne d' après Théodore bar Khôni*, Bruxelles, 1908; E. Buonaiuti, *La prima coppia umana nel sistema manicheo* « Rivista degli studi orientali » VII (1917).

10. Sui « libri sacri » dei Manichei: P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, Paris, 1918. Due volumi che si possono considerare come un' introduzione generale allo studio del manicheismo su la base delle fonti. Nel primo volume è fatta la storia delle Scritture manichee: come nacquero, dove si diffusero, quando sparirono; nel secondo un' analisi delle medesime quale si ricava da scrittori cristiani (cattolici e nestoriani) ed islamiti (an Nadim) e dalle scoperte recenti di Turfan e del Kan-su. Indispensabile.

Quanto alle relazioni intorno a questi due importanti centri asiatici di scoperte manichee vanno ricordati:

a) per la spedizione a Turfan (Turkestan cinese) Missioni russe (1893-95, 1898, 1902 Roborowski); missioni tedesche: (1902-03 A. Grünwedel), (1904-05 A. von le Coq), (1905-07 Grünwedel e von le Coq); missione giapponese (1908). Un merito specialissimo del von Le Coq., oltre alla dotta illustrazione delle sue scoperte di cui vedi Bibliografia nelle opere citate più sotto, è quello del razionale ordinamento dei monumenti e testi riportati dalla spedizione, in parecchie sale del Museum für Völkerkunde di Berlino.

b) per la spedizione a Tun-huang (Kan-su) nelle numerose grotte (500) dette dei Mille Budda a causa delle innumerevoli figurazioni del Budda che ne adornano le pareti: missione inglese (1900-01, 1907 A. Stein), missione francese (1908 P. Pelliot).

Rimandiamo all' opera dell' Alfaric per la bibliografia delle due spedizioni, sopratutto in relazione a quanto riguarda il manicheismo. Per il valore glottologico di queste scoperte asiatiche merita di esser segnalato G. Ciardi-Dupré, *Tocario e Iranico orientale*. Notizia di due lingue scoperte nell' Asia centrale, Firenze, 1917, dotta dissertazione ricca di notizie e corredata da una sostanziale bibliografia. Come esposizione riassuntiva delle scoperte medesime v. P. Pelliot, *Les influenees iraniennes en Asie Centrale et en Extrême Orient*, « Revue d' hist. et de litt. religieuses » 1912, 110 e F. Legge, *Western Manichaeism and the Turfan discoveries*, « Journ. R. Asiat. Soc. » 1914 p. 491.

11. Su la religione dei Mandei: W. Brandt, *Die Mandäische Religion* ihre Entwichlung und geschichtliche Bedeutung, Leipzig, 1889 che ricerca le origini del mazdeismo nell' ambiente mazdeo-babilonese. Trattazione più breve del medesimo è l' art. *Mandaeans* in ERE, pubblicato anche a parte: *Die Mandäer* ihre Religion und ihre Geschichte, Amsterdam, 1915.

Anche per il mandeismo l' opera del Bousset citata al n. 10 ha posto in luce quanto esso debba alla speculazione gnostica.

Su gli scritti sacri dei Mandei: W. BRANDT, *Mandäische Schriften*, Göttingen 1889, che dà tradotte molte parti del Tesoro. M. LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1905, 1915. Introduzione, traduzione e commento del Libro di Giovanni. J. EUTING, *Qolâstâ oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele*, Stuttgart, 1867. Traduzione dei brani liturgici mandei.

12. Su la setta dei Yezidi:

P. PERDRIZET, *Documents du XVII siècle relatifs aux Yezidis*, Nancy, 1903, a proposito di un ms. anonimo dovuto a un missionario Aleppino: « De la nation des Curdes Yasidies qu'on appelle adorateurs du diable »; J. MENANT, *Les Yezidis*, Paris 1893; S. GIAMIL, *Monte Singiar*, Roma 1901; P. ANT. MARIE, *La découverte recente de deux livres sacrés des Yezidis* « Anthropos » VI (1911) 1. Più che di una scoperta (giacchè i due libri sacri erano già stati editi in forma più o meno completa da E. G. Browne (1895), J. B. Chabot (1896) e sopratutto da J. Joseph (1909) nell' « Amer. Journ. of Sem. Languages » XXV, p. 112 ss) si tratta di una nuova edizione dei due libri sacri che proverrebbe da un originale kurdo, anzichè arabo o siriaco, come nelle edizioni precedenti. Ma tutta la rivelazione, che il p. Antonio Maria dichiara di aver avuto da uno yezidita convertito, merita conferma e si attende perciò l' ulteriore illustrazione che l' A. ha promessa. Cfr. in proposito: ALPH. MINGANA, *Devil-Worshippers:* their Beliefs and their Sacred Books « Journ. R. Asiat. Soc. » 1916 p. 505 ss. M. BITTNER, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter* « Denkschr. Ak. Wiss. in Wien » (Phil. hist. kl. 55,4) 1913; F. NAU, *Recueil de textes et documents sur les Yézidis*, Paris, 1918 estr. da « Revue de l' Orient Chretien » XX (1915-17). Riunisce tutti i documenti attualmente conosciuti relativi ai Yezidi, in traduzione, con opportuni complementi informativi.

13. Su l' Armenia in generale v. J. SANDALGIAN, *Histoire documentaire de l' Arménie des âges du paganisme*, Rome, 1917. Due volumi che vanno dalle origini al 305 d. C. quando l' Armenia passò al cristianesimo. Opera assai diligente - la più ampia su l' argomento - ma che va letta con cautela nei capitoli etnografici e filologici, essendo l' A. portato ad « armenizzare » oltre il giusto la storia del suo paese natale; BELK e MESSERSCHMIDT, *Anatole*, I, 1904.

PRASEK, *Geschichte der Meder und Perser*, Gotha, 1906. La più attendibile per i dati storici che si riferiscono all' Armenia. P. JENSEN, *Hittiter und Armenier*, Strassburg, 1898. Sostiene, che i Hittiti sono gli antenati degli Armeni. Tesi a cui gli etnologi aderiscono nel senso che gli Urartici erano una razza caucasica apparentata con i Hittiti e le altre razze a nord della regione armena.

14. Le iscrizioni urartiche sono state raccolte e pubblicate da A. H. SAYCE, *The cuneiform Inscriptions of Van*, « Journal of the R. Asiat. Soc. ». 1882-1906 e da J. SANDALGIAN, *Les inscriptions cunéiformes urartiques*, Venise; trascrizione, traduzione in armeno classico, latino e francese, con glossario e grammatica in fine. Su la lingua di queste iscrizioni, che per l' A. è l' armeno antico, vedi J. SANDALGIAN, *L' idiome des inscriptions cunéiformes urartiques*.

15. Sul panteon urartico: Sandalgian, op. cit. parte terza, periodo primo (le divinità dei tempi urartici) pag. 591-723. A. H. SAYCE, *Armenia* (Vannic) in ERE.

16. Sul mazdeismo armeno: GELZER, *Zur armenische Götterlehre* « Berichte der k. Sachs. Gesellsch. der Wissenschaft (Phil-hist. Kl). 1896 p. 99, 1895. Sui corrispondenti armeni delle divinità mazdee: M. A. ANANIKIAN, *Armenia* (zoroastrian) in ERE; TCHERAZ, *Notes sur la mythologie armenienne*. Trans of IX Intern. Congr. of Orientalist » London, 1893, II, 823. ss. Sul folklore armeno relativo al sole e alla luna. ABEGHIAN *Armenischer Volksglaube*, Leipzig, 1899. — Di contenuto folklorico sono pure: C. F. LEHMANN, *Religionsgeschichtliche aus Kaukasien und Arménien* ARW, III (1900) p. 1 ss. sopravvivenze di culto di alberi e fonti in Armenia; FR. MACLER, *Contes et legendes d' Armenie*, Paris, 1911 traduzione di trenta racconti di contenuto folklorico; ALISHAN, L' antica fede degli Armeni, Venezia, 1895 (in armeno).; STACKELBERG, Influenze iraniche su la fede religiosa degli antichi Armeni (in russo) nei « Rendiconti della Imperiale Soc. Archeologica di Mosca » 1901.

17. CARRIÉRE *Les huit sanctuaires de l' Arménie payenne*, Paris, 1901 su la dipendenza di Mosè khorenense da Agatangelo nella descrizione dei santuari d' Armenia.

CAPITOLO XI.

La religione dei Greci.

1. Fonti. - 2. Origini e sviluppo storico. - Epoca Egea: 3. La religione; santuari e oggetti di culto. - 4. Interpretazioni varie. - 5. I morti. - Epoca classica: 6. Caratteri generali e sviluppo storico. - 7. Gli dei dell' Olimpo. - 8. La religione in Omero. - 9. La religione in Esiodo, cosmogonia, teogonia. - 10. Eroi e demoni. - 11. Il culto: luoghi, persone, tempi, riti, sacrifizi e lustrazioni. - 12. Feste e giuochi. - 13. Oracoli e divinazione. - 14. Riti magico-giuridici, ordalia, giuramento, imprecazione, *tabulae defixionum*. - 15. Morti e vita futura. - 16. La religione nella letteratura: inni omerici, i poeti giambici e gli elegiaci, Pindaro, i tragici, Aristofane. - 17. La religione nella filosofia: i Presocratici. - 18. Socrate, Platone, Aristotele.

1. Le fonti per lo studio della religione greca sono archeologiche e letterarie.

Le fonti archeologiche sono specialmente preziose per i tempi più antichi ed hanno in Grecia più valore che altrove, perchè qui la letteratura ha più alterato e abbellito i dati della religione.

Queste fonti archeologiche consistono:

1. nei trovamenti di edifici sacri e suppellettile relativa, pitture murali, durante gli scavi eseguiti a Tirinto, Micene e Troia dallo Schliemann; nelle varie località della Grecia: Olimpia, Delfi, Delo, ecc.; nell' isola di Creta, a Cnosso dalla missione inglese, a Festo dalla missione italiana;

2. nelle figurazioni sacre della ceramica e della numismatica: le prime riferentisi al culto, le seconde alla religione della città cui appartengono;

3. nella statuaria, specialmente di tipo arcaico, che riproduce le divinità più vetuste e venerate dai Greci.

Le fonti letterarie sono:

a) storiche ed erudite:

1. Erodoto nel libro secondo, 50-53, dà varie notizie su le divinità pelasgiche, da lui riportate ad origine egiziana;

2. I «logografi»: Acusilao di Argo ed Ecateo di Mileto, autori di Genealogie mitiche riferentisi a fondazioni di città;

3. i «mitografi»: Apollodoro di Atene, autore di un περί θεῶν, immenso repertorio compilato alla luce della dottrina stoica, di cui Fozio (Bibl. 161) analizza un estratto compilato da Sopatro;

4. lo pseudo Apollodoro, autore di una Biblioteca, breve compendio mitologico dove sono esposte le genealogie degli dei e degli eroi;

5. Antonino Liberale, autore di una Raccolta di metamorfosi in numero di 41, del medesimo genere e tempo del precedente (primi secoli dell'impero);

6. lo pseudo Eratostene, autore dei καταστερισμοί su i miti delle costellazioni;

7. Strabone nei libri VIII, IX, X della sua Geografia ha occasione di ricordare e confutare molte leggende mitologiche locali, cantate dai poeti;

8. Pausania, il periegete, autore della περιήγησις τῆς Ἑλλάδος, preziosissimo per il culto, i monumenti, la mitologia della Grecia (omessa la parte settentrionale e occidentale), le cui varie località egli visitò minutamente penetrando nei templi e interrogando i sacerdoti (1).

Vanno appena ricordati i due che seguono:

9. Eliano con la sua Varia historia;

10. Ateneo con i Deipnosofisti, le cui opere in mezzo alla farraginosa erudizione contengono qua e là elementi che interessano la religione.

(1) L'edizione che meglio mette in valore, mediante un dotto commento, il materiale accumulato da Pausania è quella del Frazer, Londra, in cinque volumi di cui uno di testo e quattro di illustrazione.

11. Plutarco, il «poligrafo» più notevole che abbia prodotto la letteratura greca dell'Impero, nei suoi opuscoli di contenuto teologico e qua e là nelle vite parallele, offre - a parte il suo punto di vista platonico e le sue preoccupazioni di moralista - molte notizie di mitologia e di culti locali.

12. Le iscrizioni, specialmente in materia di legislazione religiosa.

Finalmente anche nei vari autori neoplatonici, Plotino sopratutto e Porfirio, troviamo, sia pure velate dalla spiegazione allegorica, notizie preziose. Nè vanno dimenticati il Protreptico e gli Stromati di Clemente Alessandrino e le grandi compilazioni dei «lessicografi», specialmente Suida, che radunano anch'essi una preziosa messe di notizie.

b) poetiche:

1. i due grandi poemi di Omero e di Esiodo illustrano il panteon e la cosmogonia ellenica. Di essi sarà detto più in particolare a suo luogo;

2. i sommi tragici Eschilo, Sofocle, Euripide, manifestano l'influsso del pensiero filosofico e mistico su la religione;

3. Pindaro ci offre in forma vivente e plastica i miti sacri e vetusti delle città della Grecia.

2. Il problema delle origini prime è oscuro, come altrove, così anche nella storia della Grecia. Certo la razza a cui i suoi abitatori appartengono si riannoda alla grande famiglia aria. Ma prima che i Greci scendessero ad occupare il territorio destinato a tanta gloria spirituale, vari gruppi umani - a cui la tradizione da il nome complessivo di «Pelasgi» e che i moderni studi etnologici si limitano a chiamar «Mediterranei» - erano disseminati senza alcuna organizzazione di popolo nelle isole dell'Egeo, lungo le coste dell'Asia Minore, nella Tracia, nella Macedonia, nell'Ellade. È questa appunto l'epoca in cui fiorisce la civiltà «egea» o «minoica» con sede a Creta, leggendario reame di Minosse, civiltà di cui le scoperte italiane (Halbherr) e inglesi (Evans) ci danno saggi così larghi. In seno a questo periodo se ne sviluppa un altro, in cui, per gli elementi stranieri che ven-

gono a confluire nel bacino dell'Egeo dall'Egitto e dall'Assiria, i vari gruppi assumono una fisionomia più personale e si differenziano. È questa l'epoca «minoica III» o «micenea» così detta dalla celebre città dell'Argolide dove scavi sì preziosi di risultamenti sono stati operati dallo Schliemann, e durante la quale dovettero svolgersi le grandi imprese eroiche ricordate dalla poesia e dalla leggenda: gli Argonauti, i sette a Tebe, Teseo, l'impresa troiana. Questa civiltà egea è dovuta ad una razza non ellenica che in mancanza di una denominazione più precisa conviene chiamare con l'Odissea (19, 175) «eteocretese»: nera di capelli, bassa di statura, bruna di colorito, in possesso di un idioma tuttora indecifrabile. Durante la prima età del bronzo questa razza domina da Creta tutto l'Egeo e la sua influenza si fa sentire durante la susseguente seconda età anche su Cipro, Rodi, le Cicladi e il Peloponneso (Tirinto e Micene). Frattanto però scendevano dalle giogaie balcaniche gli Achei i quali si assimilavano la civiltà micenea e muovevano all'impresa di Troia. Questa esaurì le loro forze, sicchè non poterono resistere a una possente invasione di «Dori», portatori del ferro, i quali scesi anch'essi dalla Grecia del Nord iniziarono un'epoca oscura chiamata il «medio evo» ellenico (X–V secolo a. C.). Durante la quale i vari piccoli stati della Grecia si organizzano, prendono una fisionomia propria e si preparano ad occupare un luogo più o meno notevole nella storia dell'Ellade classica. Questo periodo medievale si suole dividere in due metà: nella prima, di cronologia incerta, fioriscono le piccole monarchie patriarcali di tipo omerico, della cui costituzione e della cui vita troviamo un saggio appunto nei poemi d'Omero; nella seconda, nella quale comincia la cronologia per Olimpiadi, si verifica il rovesciamento dei poteri patriarcali in nome dell'aristocrazia, che degenerando presto in oligarchia, provoca, attraverso il movimento dei tiranni, il trionfo delle istituzioni democratiche che avviene sul principio del periodo «classico».

All'inizio del sec. V si trovano tre elementi principali sul suolo storico della civiltà greca: i Dori scesi nel Peloponneso dal nord, guerrieri, agricoltori di professione, conservatori di tendenze; gli Ioni, abitatori dell'Attica, delle isole, delle coste dell'Asia Minore, marinari, dotati di quella mobilità di fantasia e d'idee che dà il commercio e il movimento; gli Eoli, nome sotto il quale si comprendono tutte quelle altre genti greche che non entrano nelle divisioni ionica e dorica.

I fatti principali che caratterizzano la storia greca dal sec. V in poi sono: le guerre persiane (492–479), che danno ai Greci la coscienza nazionale, attraverso il particolarismo delle città e inaugurano l'egemonia d'Atene, cioè il primato commerciale della Grecia nel Mediterraneo, mentre l'avvento della democrazia nella politica porta lo sgretolamento delle vecchie istituzioni familiari e della *polis;* la guerra del Peloponneso (431-404) che termina con la vittoria di Sparta su Atene, cioè del principio conservatore sul democratico e infonde uno stato di malessere per tutto il paese greco, perchè non v'è più rispondenza tra l'evoluzione del pensiero e l'assetto degli stati, e la lotta tra universalismo e particolarismo sui campi del pensiero e della politica si fa sempre più acuta.

Si leva intanto con occhio cupido su le piccole repubbliche agonizzanti il colosso macedone che con Filippo († 336) e Alessandro († 323) toglie la libertà ai Greci, ma in compenso apre all'ellenismo le vie del mondo e fa della Grecia la capitale della cultura. La missione politica di questa si può qui considerare come terminata: essa infatti, dopo alcune convulsioni interne di carattere sociale, soggiace alle legioni di Paolo Emilio, che la riduce a provincia romana, nel 146 avanti Cristo.

TAVOLA CRONOLOGICA

Epoca egea.

c. 3000 a. C. Inizio della civiltà egea o minoica I. Età del rame. Prima età del bronzo.

c. 1600–1200. Epoca minoica media. Seconda età del bronzo. Gli Achei scendono nel Peloponneso (Argo, Tirinto, Micene) e in Creta (Gurnià, Haghia Triada, Cnosso, Festo). Impresa di Troia.

c. 1100. Invasione dorica. Inizio del così detto « medio evo » ellenico, che dura fino all' aurora dei tempi classici.
c. 900-800. Poemi omerici.
776. Prima Olimpiade.
750. Poemi di Esiodo.
560-527. Pisistrato, tiranno di Atene. Alla sua corte fiorisce Onomacrito, teologo orfico.

Epoca classica.

530-500. I filosofi naturalisti della Ionia.
525-456. Eschilo.
522-448. Pindaro.
496-405. Sofocle.
480-406. Euripide.
492-479. Guerre persiane.
444-429. Primato d' Atene.
431-404. Guerra del Peloponneso.
469-399. Socrate.
427-347. Platone.
384-322. Aristotele.
356-323. Alessandro Magno. Diffusione dell' ellenismo.
146. La Grecia provincia romana.

Epoca egea

3. Le notizie che possediamo intorno alla religione nel periodo egeo sono dovute esclusivamente all' archeologia cui si possono aggiungere alcuni dati che si traggono dai poemi omerici.

A) Età minoica.

Gli scavi regolari di Creta sono di data recente e rimontano al 1900, quando per l' assetto dato all' isola dalle Potenze protettrici fu possibile uno stato di pace nel paese. Ma già fin dal 1885 l' Halbherr, l' Orsi e il Fabricius avevano scoperto su le pendici settentrionali del monte Ida una grotta sacra ricordata dagli antichi testi come uno dei principali santuari

di Zeus. I risultati degli scavi, antichi e recenti, sono stati fecondi ed hanno aggiunto un nuovo capitolo alla storia dell' arte all' archeologia e alla religione della Grecia.

I. *Santuari* di tre generi sono stati rinvenuti nell' isola:

1. Quelli praticati in grotte sacre, tra cui celebre: *a)* l' antro Ideo, dedicato a Zeus, Δι(ι) Ιδαι(φ), come da iscrizione su terracotta ivi trovata, situato presso la vetta della montagna a nord, con un altare costituito da una roccia naturale squadrata e sul fondo avanzi di ceneri, crani di toro e oggetti votivi, tra cui il celebre scudo: questo santuario è in relazione con Cnosso; *b)* l' antro di Camares dipendente da Gortina e Festo e, per analogia, dedicato forse anch' esso a Zeus, che presenta caratteri più antichi del primo; *c)* l' antro di Psychro in relazione con Lyctos e quindi con Zeus, diviso in due parti: una entrata e un corridoio con strati di cenere e carbone, ossa, figurine ed oggetti votivi, terrecotte e due tavole per libazioni, l' altare di pietra bruta e oggetti in bronzo e anche in oro.

2. Santuari pubblici nelle città di Praesos, Gurnias, Gulas, costituiti da un altare circondato da un « peribolo » o recinto, a cielo aperto, con avanzi di ossa animali bruciate, corna, frammenti di vasi, figurine in terracotta, oggetti in bronzo, corni di consecrazione, corazze e scudi, forse deposti intorno all' ara come voti.

3. Santuari privati o nel cortile dei grandi palazzi, per es. di Festo, uguali a quelli sopra descritti e con avanzi analoghi o costituiti da vere e proprie cappelle interne (sacelli). Nel palazzo di Cnosso si son trovate due sale, il cui centro era occupato da un pilastro quadrato, con disegni della bipenne, corni di consecrazione e altare con tutti gli accessori.

II. *Oggetti di culto.* Tra gli oggetti di culto più notevoli rinvenuti negli scavi vanno annoverati: *a)* la doppia ascia (bipenne); *b)* i corni di consecrazione; *c)* gli alberi sacri; *d)* gl' idoletti femminili.

a) La *bipenne* è la figura più in onore nel palazzo di Cnosso: la si trova su altari, su colonne e pilastri. Quanto al suo significato religioso vedasi quanto ne è stato detto a pag. 62. Ad essa si trova associato lo scudo bilobato o ad 8.

b) Corni di consecrazione è il nome dato da A. Evans a piccoli oggetti, in terracotta o dipinti, originati (secondo l' Evans) dall' uso di mettere le due corna della vittima immolata ai lati dell' immagine della divinità. Secondo R. Dussaud questi corni sono il simbolo del « sacro » e rappresentano il toro, la cui forza divina sta nelle corna. Queste corna si trovano o sopra l' altare o ai piedi di un albero sacro o sotto la bipenne e sono certamente sacri perchè una stele lapidea di Teima (Arabia settentr.) e il sarcofago di Haghia Triada ce le mostrano esposte alla adorazione in cerimonie del culto.

c) Anche di alberi sacri e colonne v'è abbondante riproduzione, non solo nell' epoca cretese, ma pur nella posteriore micenea, e sono o reali o dipinti e servono in tal caso di sostegno alla doppia ascia. Secondo A. Evans la colonna, come la bipenne, sarebbe una rappresentazione aniconica e simbolica della divinità. Ma R. Dussaud esclude il significato sacro della colonna.

d) Statuette di divinità femminili nude, con i seni pronunciati e le braccia lungo i fianchi ovvero in alto, in gesto di benedizione; la dea è sovente vestita ed ha tre serpenti che le si avvolgono attorno alla persona (Cnosso); talvolta queste son simboleggiate da colombe, come si vede nel gruppo di terracotta di Palaikastro, che rappresenta quattro donne danzanti sotto una colomba; nelle colonne di argilla di Cnosso, sul capitello delle quali posa la travatura con le colombe; nel sepolcro di Haghia Triada.

B) Età micenea.

L' età così detta micenea non è altro che uno stadio ulteriore della minoica e cronologicamente corrisponde al Minoico medio e al Minoico recente della divisione stabilita dall' Evans. Ma gli scavi sono anteriori e furono iniziati dallo Schliemann, entusiastico omerista, nel 1871 a Hissarlik (antica Troia), poi proseguiti a Micene (1876) e a Tirinto (1884) con l' assistenza di W. Dörpfeld. Anche qui vennero a luce: 1. santuari nei palazzi di Micene e Tirinto; 2. oggetti sacri come: *a)* gl' idoletti femminili trovati in gran numero a Hissarlik e a Tirinto; *b)* colombe, notissime le tre intorno a una figura

femminile, in una brattea d' oro trovata nella terza tomba di Micene, e quelle con le ali alzate poste ai due lati di una facciata di tempio, pure in una brattea d' oro, rinvenute nella quarta tomba di Micene; *c)* sigilli e tavolette raffiguranti atti di adorazione: celebri il « gran sigillo » e la tavoletta micenea.

Parecchi animali sacri si trovano effigiati in monumenti o ricordati dai mitografi come appartenenti alla religione di Creta: la *capra* Amaltea che avrebbe allattato Zeus infante; l' *ape* che lo avrebbe nutrito del suo miele nell' antro o lo avrebbe fornito alla ninfa Melissa (= ape) donde l' epiteto di « Melissaîos » a Zeus e di « Melissai » alle ancelle di Rhea sua madre; la *scrofa* che avrebbe allattato Zeus sul Ditte, coprendone con il grugnire i vagiti; e sopratutto il *toro*. Esso è in Creta l' animale sacro per eccellenza. Rappresentato come vittima nel sarcofago di Haghia Triada; stilizzato nei corni di consecrazione e nei bucrani; raffigurato nei freschi minoici; appellato Minos (Minotauro) di etimo preellenico, ed antropomorfizzato in Minosse re di Creta, egli è parte integrante dei più notevoli miti cretesi. Basti citare: il toro-Zeus che rapisce Europa e la depone presso Gortina (Creta), il toro-Zeus che si accoppia con Pasife e genera il Minotauro; l' eroe Teseo che libera gli Ateniesi dal gravoso tributo annuo di 14 fanciulli e fanciulle immolati al Minotauro, chiuso entro il Labirinto di Creta.

4. Qualunque sintesi su la religione dei Preelleni è prematura, perchè il materiale archeologico non può fornire alcuna ricostruzione integrale. Nondimeno parecchi valenti studiosi hanno tentato di tracciarne un profilo.

Tsuntas afferma la prevalenza di una divinità femminile, identificabile con la Terra Madre, e di fronte ad essa quella del Cielo Padre, Zeus, raffigurato dalla bipenne. Il « gran sigillo » di Micene riassume bene i caratteri di questa religione preellenica.

A. Evans vuole che due siano le forme nelle quali la divinità è adorata nella religione preellenica: la colonna e l' albero. La colonna e l' albero sacro sono sempre associati

ed in essi risiede il *numen* della divinità. La colomba vi ha pure una parte importante, perchè è come il veicolo del *numen* su gli alberi e le colonne; e d'altra parte può esser collegata anche con il culto dei morti, perchè si sa che l'anima spesso prende quella forma nel visitare la tomba.

J. Harrison si spinge più oltre nell'identificazione degli oggetti di culto cretesi, e trova che l'albero e la colonna sacra rappresentano la divinità della terra e l'uccello la divinità del cielo, perchè quando i due simboli sono uniti (sarcofago di Haghia Triada, terracotta di Cnosso) sogliono esprimere il matrimonio tra il dio cielo e la dea terra, tra Urano e Gaia. Questa interpretazione è identica nella sostanza a quella dello Tsountas.

R. Dussaud osserva che nel panteon cretese vi sono due tipi mitologici fondamentali, uno maschile, Zeus e Dioniso Zagreo, di tipo agrario, che muoiono e risorgono, entrambi raffigurati dal toro (Zeus è in relazione con Minosse); e uno femminile, Rhea, la dea terra, la dea ὀρείη dell'Ida e del Ditte accanto a cui sta Britomartis, la vergine dolce e buona al cui tipo son paralleli quelli di Europa e di Pasife, entrambe mitologicamente in relazione con il toro [1].

Una direttiva sicura nell'interpretazione della religione egea è fornita: 1. dai dati del mito i quali sebbene posteriori come redazione ci riportano all'ambiente cretese dai cui trovamenti archeologici rimangono confermati; 2. dalla compa-

[1] L. A. Milani, rinnovando la simbolica del Creuzer, vede nella religione preellenica «un profondo e complicato concetto cosmogonico, di cui l'animismo oggettivo non è altro che l'espressione esteriore, ideologica» e l'ha chiamata «dattilica» dai δάκτυλοι frigi e cretesi, perchè per lui i dattili - che corrispondono ai geni del mondo asiatico ed egizio e agl' *indigitamenta* dei Romani; che sotto il tipo betilico (dattili betilici, iconici o non iconici) corrispondono agli idoletti custodi della religione domestica e sepolcrale (ἑρκεῖοι, γενέθλιοι, πατρῷοι, *memoracula, sacrorum signa, dii penates*) - costituiscono il fondo comune di tutte le religioni. «Essi sono sostanzialmente principi o strumenti cosmici», astratti o concreti, possono avere tanto un'espressione spirituale e morale quanto fisica e materiale. Loro domicilio è il cielo; la manifestazione visibile negli

razione ierografica, desunta specialmente dalla finitima Anatolia. Tenendo conto dei due elementi or citati si trova:

I. Che effettivamente esiste nel bacino dell'Egeo l'adorazione di una grande divinità femminile, i cui idoletti sono stati scavati un po' dovunque e la cui identificazione con la Terra Madre è data: dai seni sporgenti; dal serpente, animale chthonico, ad essa associato; dall'atteggiamento dominatore che si ricava dalle gemme ove la dea appare gradiente su le montagne con leoni o altre figure animali e umane in atto di vigile adorazione. Ora questa grande figura femminile si ritrova anche in Anatolia dove assume diversi nomi *Cibele* (Frigia), *Mâ* (Cappadocia), *Anahita* (Armenia), *Artemide* (Efeso). (Cfr. anche la innominata dea Madre dei Hittiti v. sopra p. 210). Questa grande divinità femminile si chiama in Creta Rhea, nome suggerito dalla Teogonia di Esiodo (v. 550-500).

II. Associata a questa divinità femminile se ne trova una maschile, ma in due momenti diversi, uno infantile e uno adulto, e in posizione secondaria sia come figlio che come amante. La sua posizione secondaria deriva dal concetto ch'egli è il frutto fecondo e fecondatore della Madre da cui in ultima analisi deriva tutto ciò che vive su la terra: uomini, animali e piante. Questo dio figlio e sposo (simile all'Attis frigio e all'Adone siriaco) assume in Creta il nome di Zeus applicatogli dai Greci per la sua importanza religiosa ma con l'epiteto di Kretagenés che ne vuol accentuare le

astri e costellazioni (in cielo) e negli oggetti naturali e manufatti dell'uomo (in terra); illimitati di numero «ma riducibili in una trinità, in una dualità o in un dio unico che tutti li comprende in sè: capaci di assumere ipostasi di varia natura siderica, zoomorfa, fitomorfa, uranografica, anche antropomorfa». Si tratta insomma di una chiave buona ad aprire ogni porta, ma che purtroppo non serve affatto a schiuderci il segreto della religione preellenica. L. A. Milani, *L'arte e la religione preellenica* in «Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica» 3 voll. Firenze 1899-1905. Il suo pensiero quanto alla religione è riassunto in L. A. Milani, *La Bibbia prebabelica e la liturgia dei Preelleni* in «Studi Religiosi» VI, 1, ss. scritti di vasta erudizione ma di cervellotica esegesi.

speciali caratteristiche del tutto diverse da quelle del Zeus ellenico [1].

Nella vita di questa coppia divina, che rappresenta la Natura nella sua eterna vicenda di morte e di rinascita, due sono i momenti principali: *la nascita di Zeus* (Esiodo, *Theog.* 453-500). Rhea moglie di Kronos, cui il marito divora tutti i figli perchè sapeva che uno lo avrebbe detronizzato, si rifugia in Creta nella regione di Lyctos, dove Gaia la nasconde in una caverna del monte Ditte. Appena nato Zeus i Cureti ne difendono la vita facendo fracasso con i loro scudi affinchè Kronos non intenda i vagiti del neonato; *la morte di Zeus*, di cui faceva fede presso i Cretesi la tomba del dio, di fronte alla quale i mitografi greci dopo l'assimilazione del nume cretese con lo Zeus ellenico non sapevano più che cosa pensare [2]. Anche il famoso « Inno dei Cureti » ritrovato nel 1904 presso Palaikastro, inneggiando all'annuale venuta del dio che si festeggia con danze e canti ce lo presenta come una divinità della vegetazione che periodicamente muore e rinasce.

Sicchè Rhea e Zeus sono in Creta la grande coppia - analoga a quella anatolica - che rappresenta la Natura feconda e fecondatrice. Rhea vive su le montagne e le fan corteggio le fiere, Zeus viene ben presto associato con il cielo padre che, mediante i fenomeni meteorologici, è il grande fecondatore della natura. Perciò ha per distintivo la bipenne, che è

(1) Taluno studioso ha creduto di poter identificare in Marna il nome indigeno dello Zeus cretese argomentando dal fatto che a Gaza Minoa di Palestina (colonia minoica) il dio principale si chiama Marna; che in Efeso (colonia minoica) scorreva il fiume Marna; che *martis* o *marnis* in cretese significa κόρη cioè fanciulla; e dunque Marnas potrebbe significare κοῦρος cioè giovanetto. Ma nell'attesa che si decifrino le iscrizioni minoiche sarà più prudente attenersi alla vecchia etimologia semitica che faceva del Marna di Gaza il Signore (Mar) della città.

(2) E di fatti o rimproverano ai Cretesi la loro assurda pretesa di aver la tomba di Zeus, (Callimaco Hymn. Iov. 8-9) o ammettono l'esistenza di due Zeus (Diodoro 3, 61, seguito da Cicerone nat. Deor. 3, 21) o ritengono Zeus un uomo eroizzato (teoria evemerista).

il fulmine, attraverso il quale nella violenza dell'uragano si manifesta la potenza del dio [1].

A queste divinità si tributava un vero e proprio culto di adorazione con riti e sacrifici, specialmente di buoi e montoni, fatti dinanzi all'altare, tra suppellettile sacra caratteristica: i corni, l'altare minoico e gli alberi sacri. La rappresentazione della divinità era da principio aniconica [2]. Gli esseri superiori sono θεοί non nel senso filosofico di ordinatori di tutte le cose (da τιθέναι) come voleva Erodoto, ma in quello molto primitivo di esseri la cui assistenza, potente per quanto impersonale, è provocata dalla preghiera magica che esce dalle labbra dell'uomo (da θέσσασθαι Harrison). Tali θεοί così impersonali e venerati sotto forme aniconiche, sono in fondo gli stessi che si ritrovano ai tempi più antichi nella Grecia medesima: le *erme* che Pausania ha veduto a Pharae nell'Acaia, a Orcomeno di Beozia, nell'Attica, a Delfi nella Focide. Queste pietre, a detta di Pausania, venivano unte con olio e vi si ponevano ai giorni di festa fiocchi di lana non filata ed offerte.

5. Del culto funerario di quest'epoca ci sono restati nobilissimi monumenti. Basterà ricordare il sarcofago dipinto di Haghia Triada (Creta, seconda metà del sec. XV), tornato alla luce per opera della missione italiana, su le cui facce maggiori è rappresentata la scena del seppellimento con le relative cerimonie funebri, offerte fatte da persone con il « sacco » rituale, la barca per l'estremo viaggio, musica, l'altare minoico con il sacrificio del toro; e su quelle minori, il defunto stesso in cocchio con in alto un uccello (l'anima?) che vola in direzione opposta. Questo sarcofago dimostra come gli uo-

(1) Il Sandes dei Hittiti, il Ramman babilonese, l'Hadad siro, il Tessub del Mitanni ricordati più sopra (p. 211), lo Iuppiter Dolichenus e lo Zeus Labraundenos hanno tutti come arma caratteristica la bipenne che è, come abbiamo veduto, un oggetto sacro peculiare della religione egea.

(2) Questo risulta dalla testimonianza delle fonti letterarie. Pausania, VII, 22, 4, VIII, 52, 4 attribuisce, come Erodoto, ad Omero la trasformazione di queste rudi divinità di pietra bruta in figurazioni umane.

mini minoici credessero all' altra vita (barca, cocchio per il viaggio), all' utilità delle cerimonie espiatorie (sacrifizio) e avessero tutto un personale (sacerdoti, musici, donne, caratteristica quest' ultima che Creta ha in comune con l' Anatolia) e un rituale funerario.

Le tombe di Micene, scoperte dallo Schliemann, hanno anch' esse rivelato la preoccupazione della vita ultramondana. Le sepolture reali infatti ci hanno conservato scheletri con la maschera funebre di lamina d' oro per la conservazione della figura, vasi e utensili d' oro e d' argento per uso del defunto, tra cui un anello con scena religiosa, piccoli idoli d' animali (buoi, cervi, cavalli ecc.) in bronzo; tutta la suppellettile insomma che suppone la realtà di una ulteriore vita del defunto e l' uso ch' egli ancora può far delle cose che ha usato ed amato in terra.

Il rito preferito dai Preelleni è in genere quello dell' inumazione, com' è dimostrato dalle numerose *larnakes* di argilla dove il morto veniva deposto in posizione supina, con le ginocchia ripiegate (1ª sepultura) e dai depositi dove si sono trovate accumulate ossa già scarnite (2ª sepultura). E' anche quando, come ci mostrano i poemi d' Omero postuma eco della civiltà micenea, fu introdotto nella Grecia asiatica, forse per influenza dei popoli confinanti dell' Asia Minore, il rito della cremazione, si usò sempre di portar su la tomba vasi di grano e miele (*Il.*, XXIII, 170), ricordo dell' antico uso dell' imbalsamazione (ταρχύειν) e d' immolarvi animali il cui sangue sazia i defunti, come mostra la *Nekyia* dell' Odissea.

Epoca classica

6. Per intender a dovere i caratteri fondamentali della religione greca si deve abbandonare il criterio umanistico, per il quale la religione degli Elleni viene additata come il trionfo della bellezza, della luce, dell' equilibrio, nata a un tratto, come Athena dalla testa di Zeus, insieme ai canti d' Omero. Bisogna invece chiedere alle testimonianze archeologiche degli eruditi antichi e degli scavi recenti informazioni su lo stato delle primitive credenze delle popolazioni greche. Pertanto il vestibolo che introduce alla religione dei tempi classici è costituito dallo studio dei culti locali svoltisi nei vari distretti della Grecia, culti ch' erano ancor vivi quando Pausania fece il suo viaggio da turista intelligente per le regioni delle Grecia. Dall' esame di queste testimonianze si scorge che la religione degli antichi Elleni, ben lungi dall' essere un prodigio grazioso di armonia, è piena di quegli elementi che caratterizzano la religione di ogni popolo al primo stadio della cultura: cioè culto di pietre sacre considerate come sede della divinità; adorazione di idoli di legno rozzamente scolpito (ξόανα); culto degli alberi intorno a cui si tesse tutto il leggero velame delle Driadi; delle acque specialmente delle sorgenti (Ninfe) e dei fiumi; di animali; di attributi fallici; del fuoco e degli antenati; e poi pratiche di carattere grossolanamente sensuale, sacrifici cruenti e anche umani, uso di presagi, segni e riti magici, insomma tutta quella serie di manifestazioni religiose proprie dello stadio animistico. Nè mancano anche qui quelle divinità o meglio « potenze », dai nomi vaghi, che denotano piuttosto una qualità che un individuo e sono caratteristiche della mentalità primitiva: Damia e Auxesia contro la sterilità della terra; Thallo e Karpo, che presiedono allo sviluppo del grano; Eretteo e Trittolemo, che spezzano la zolla e presiedono alla triplice lavorazione del campo; Calligenia e Ilithya, che proteggono le gestanti, Kourotrophos le nutrici, ecc.

Ma in Grecia questi numi passarono assai più facilmente che altrove allo stato di epiteto di altre divinità con le quali s' incorporarono [1], perchè il popolo greco ebbe da natura e dall' ambiente il dono di vedere le cose con chiarezza e quindi dette alle sue divinità una forma plastica che rispondesse nettamente al concetto che se ne era fatto (antropomorfismo). Anche in questa nuova fase – resa più spiccata e brillante dall' influenza delle arti plastiche e ben documentata dai po-

(1) Talora si verificò l' inverso: cioè che degli aggettivi si personificarono divenendo divinità indipendenti. Per es., φαέθων « il risplendente » detto del sole diviene Fetonte, figlio del Sole.

emi d'Omero e da tutta la posteriore letteratura – gli dei non cessano di essere, in grande numero, preposti alle varie azioni della vita privata e pubblica e l'uomo vive immerso nella loro influenza che si esercita e nelle relazioni esteriori della guerra e nella vita interna della famiglia, della tribù, della città. La storia del panteon ellenico è quella del progressivo ampliarsi della vita politica greca e la gerarchia che si stabilisce nell'Olimpo, corrisponde a quella stabilita nella città.

La divinità pertanto viene in Grecia concepita alla stregua umana; essa quindi non è esente dai vizi e dalle passioni degli uomini, non ultima delle quali la gelosia e i capricci, specialmente di fronte alla continua espansione progressiva degli uomini. Tuttavia la potenza arbitraria degli dei non è tale che l'Elleno non riesca a sentire nella natura l'impero di una norma che controbilancia il capriccio degli dei ed è l'espressione della fissità delle leggi fisiche e morali che mantengono l'equilibrio del cosmo. Sorge così il concetto del Fato (Μοῖρα) e per esso mentre si affina il concetto stesso della divinità, la quale non può più operar contro la legge, si eleva anche la coscienza morale dell'individuo in quanto alla grandiosa concezione di equilibrio dell'universo deve corrispondere l'equilibrio morale specialmente nei rapporti con la divinità, il desiderio di espiare per ottener la purificazione, la certezza intima che la purità dell'anima conduce questa a una sorte migliore nell'altro mondo. Nascono così i « Misteri », che rivolgono a significato morale i vecchi riti, e il grande movimento orfico; la filosofia e la letteratura si atteggiano secondo queste nuove correnti e trasformano il vetusto animismo particolarista e il successivo politeismo mitologico in una religione dello spirito e della coscienza nella quale saranno grandi i nomi di Socrate e di Platone.

7. A capo dell'Olimpo ellenico sta:

Zeus, dalla radice *div* « risplendere », è il cielo, poi il dio del cielo. Gli attributi suoi propri sono quelli appunto che gli spettano come personificazione del cielo: egli è l'« alto »

(ὕπατος), l'altissimo (ὕφιστος), l'« adunatore di nubi nere » (μελαινεφής, νεφεληγερέτης,) colui che scarica le bufere « scotendo l'egida » (αἰγίοχος) e piove su la terra (ὑέτιος, ὄμβριος) e tuona (βρονταῖος, ἐπίγδουπος): la sua potenza si manifesta specialmente in mezzo alle convulsioni del cielo.

Come dio supremo, da lui viene l'impero ai re, e per la luce che lo veste egli è l'onniveggente, il giusto che presiede alle adunanze (ἀγόραιος), tutela i giuramenti degli uomini (ὅρκιος), i confini (ἕρκειος), le città (πολιεύς), le fratrie (φράτριος), i sodalizi (ἑταιρεῖος), il focolare domestico (ἐφέστιος) l'ospitalità (ξένιος), il connubio (ζύγιος), l'amicizia (φίλιος), le ricchezze (κτήσιος), la guerra (ἄρειος). Nè il suo dominio si limita alla società esteriore, ma penetra nella coscienza di cui è ed ama essere invocato padre, giacchè egli è il difensore dei supplici (ἱκέσιος), il vindice delle purificazioni (καθάρσιος) e dell'espiazioni (μειλίχιος). In lui insomma si compendiano tutte le cose visibili ed invisibili: « Zeus è l'etere, Zeus è la terra, Zeus è il cielo, Zeus è tutto e ciò che vi è sopra il tutto » (Eschilo, fr. 345).

Questa grandiosa concezione, che fu però sciupata dalla mitologia, non impediva che il suo culto avesse aspetti locali spesso di origine e significato del tutto diversi ma con i quali venne poi assimilato. Così, oltre al venerando e primitivo santuario del monte Ditte in Creta (v. sopra p. 400) dove nacque, v'era quello del monte Liceo in Arcadia, di Olimpia nell'Elide, di Dodona, dove la quercia sacra simboleggiava i suoi attributi atmosferici. Il progresso evolutivo e accentratore dell'Ellade ha fatto sì che egli assorbisse in sè molte vetuste divinità locali e le loro leggende e così si spiega la complessità della sua figura, i miti strani e grotteschi e le metamorfosi animalesche che a lui sono riferite.

Hera è la personificazione femminile del cielo e perciò sposa di Zeus, ma sembra presiedere specialmente ai fenomeni del cielo notturno: perciò i suoi attributi si confondono con quelli delle altre divinità lunari. Questo aspetto naturistico spiega molti de' suoi attributi: essa è adorata su le vette (ἀκραία), è la sposa fedele per eccellenza che presiede ai destini di un santo e fecondo imeneo (γαμήλιος, τελεία). La sua

figliuola Ilithya presiede ai parti. La sua contesa tradizionale con Zeus è spiegata da taluni con il contrasto dei fenomeni atmosferici : da altri (Harrison) con il cozzo tra due razze, quella indigena che venerava Hera e quella dei conquistatori Elleni che adoravano il dio del cielo.

Athena. L'esegesi naturistica ha molto lavorato intorno alla figura di questa dea e vi ha veduto il lampo che si sprigiona dalla nube. Per questo sarebbe detta τριτογένεια, cioè nata da τρίτος, le acque celesti chiuse nelle nubi. Ma un mito conservatoci da Esiodo autorizza a veder nella concezione della dea uno stadio più grossolano : essa sarebbe uscita dalla testa di Zeus dopo che questi ebbe inghiottito Metis, sua madre, sotto la metamorfosi di una mosca (Theogon., 886). Ad ogni modo queste significazioni sono completamente obliate nella concezione attuale della dea. Athena è la γλαυκῶπις « dagli occhi scintillanti », presiede alla guerra (πρόμαχος) e conduce alla vittoria (νίκη). Presiede poi alle opere della pace sia custodendo la città (πολιάς) tenendone le chiavi (κληδοῦχος) presiedendo alle riunioni pubbliche del senato (βουλαία) e dell' agora (ἀγόραια), sia ammaestrando gli uomini nelle arti (ἐργάνη, εὑρεσίτεχνος) e dando consigli (πολύβουλος), giacchè abbonda di prudenza illuminata (πολύμητις). Essa è la vergine pura per eccellenza (παρθένος). Appunto sotto questo titolo le era dedicato il Partenone, su l'acropoli. Animale a lei particolarmente sacro (a parte il serpente, il gallo, la civetta, la cornacchia) era il montone, e il mito diceva che un tal Hegis aveva stabilito il suo tempio su l'acropoli dove il montone non si poteva immolare. L'egida che distingue la dea, verrebbe in questo caso da αἰγίς « pelle di capra ».

Celebri erano le feste Panatenee celebrate in suo onore, nelle quali una lunga processione, cui prendevano parte tutte le classi della città, muoveva verso il tempio della dea a farle dono di un peplo. La bella scena è scolpita intorno alle pareti esterne della cella del Partenone.

Apollo nella teologia classica simboleggia il sole « risplendente » (φοῖβος) nato dalla Notte (λητώ) nell' isola di Delo, dove era un suo santuario venerato. Ma questa ipostasi solare non sembra la più antica : egli da principio fu semplicemente una

divinità pastorale (νόμιος) ed ha nel suo culto assorbiti elementi di culti animaleschi antichissimi (delfino, lupo, topi, mosche, cavallette, montoni, corvi, rane). Come dio solare egli compie opere mirabili, fa prosperare la vegetazione mediante il suo calore fecondo (θαργήλιος) ed uccide le cose nocive. La potenza dei suoi raggi è irresistibile ([1]). Questi, rapidi come frecce che feriscono da lungi (ἑκατηβόλος, ἑκάεργος), apportano agli uomini epidemie e malanni, ma possono anche curare e guarire (ἀλεξίκακος, ἀποτρόπαιος, παιήων, ἀσκλήπιος) e quindi egli è un dio che presiede alle purificazioni (καθάρσιος) e salvatore (σωτήρ). E poichè al suo occhio lucente nulla può essere occulto, egli è il padre della mantica, il dio degli oracoli, che sa l'avvenire e lo rivela per opera dei suoi ministri particolari. Apollo è fondatore di città e protettore della razza (πατρῷος), delle colonie (οἰκιστής), della navigazione (δελφίνιος) e della vita pastorale (νόμιος). In lui si trovano riuniti anche i doni divini dell' arte : egli suona la lira (εὐλύρας) e conduce il coro delle Muse (μουσηγέτης).

I santuari più notevoli in cui era venerato eran quelli di Delo e Delfi.

Accanto ad Apollo non vanno dimenticati i *Dioscuri* « figli di Zeus », i « signori » ἄνακες che corrispondono come gli Açvini vedici alle stelle del mattino e della sera, propizi specialmente ai nocchieri nella tempesta. Anche ἠώς « l' Aurora » è collegata a questo gruppo.

Artemide (ἄρτεμις) di incerta etimologia. In origine si presenta come una dea dei boschi e in genere della fecondità e della vegetazione animale. Il suo culto più vetusto, come si ricava dai riti locali di Arcadia e di Attica (Braurone e Mu-

---

([1]) A causa della sua luce illuminatrice Apollo è anche preposto alle vie ἀγυιεύς, ἀγυιάτης e a ragione del suo cammino nel cielo è detto l' obliquo λοξίας, epiteto poi applicato all' oscurità dei suoi oracoli. Nei suoi periodici viaggi marcia verso i paesi settentrionali (ὑπερβόρειος) ; e a Delfi v' erano canti tristi che piangevano la sua partenza (ἀποδήμια) e canti lieti che salutavano il suo ritorno (ἐπιδήμια). Come regolatore dei mesi egli è detto νουμήνιος.

nichio), ce la mostra specialmente apparentata con l'orsa; la dea non era aliena dal gradir sangue umano. Ma sotto l'aspetto olimpico la sua figura è assai nobile. Sorella di Febo, nata anch'essa a Delo, appare come la dea della luce notturna, cioè della luna. Essa ha pure quindi, sebbene in minor copia, le prerogative del fratello: ha l'arco (τοξοφόρος), si compiace di lanciar saette (ἰοχέαιρα) perchè è cacciatrice famosa (κυνηγέτις, θηρήτειρα) ed ama le selve. Come Apollo presiede ai fenomeni della produzione sia vegetale che umana (λοχεία, εἰλείθυια), ciò che non meraviglierà considerando la diffusa credenza alla relazione tra le fasi lunari e i fenomeni dell'atmosfera e della generazione. A contatto con divinità femminili di culti stranieri fu loro facilmente assimilata e divenne così Ecate, prima unica poi triforme (le tre fasi lunari), sotto il cui patrocinio, di notte, le streghe fabbricavano i loro filtri operatori di malefici; e la Diana d'Efeso, conforme in tutto alla «grande madre» comune a tutti i popoli dell'Oriente, dea feconda della generazione, ricca di cento mammelle, da cui si sprigiona la vita universale.

Hermes (ἑρμῆς) di incerto significato naturistico, dandolo taluni come dio della luce (Max Müller), altri come dio del vento (Roscher). Quest'ultima interpretazione quadra meglio con le narrazioni del mito. Il dio, infatti, nato da Maia sul monte Cillene in Arcadia, appena venuto alla luce, fa, come il vento, risuonar la foresta, ruba le vacche ad Apollo (il vento caccia le nubi), uccide Argo dai cent'occhi (il vento, adducendo le nuvole, vela il cielo dai molti occhi stellari). Camminatore famoso, egli conosce perfettamente le vie, sia quelle dei vivi su la terra (ἡγεμόνιος, ὁδηγός), sia quelle dei defunti nell'Hade (ψυχοπόμπος, τριχοπόμπος) e n'è il custode (ἐνόδιος); perciò ai canti delle vie erano situate le *erme*. Per queste sue qualità egli è datore di buona ventura (ἐριούνιος) e presiede agli agoni giovanili (ἀγώνιος), e agli affari dei mercanti (ἐμπόλαιος). In appresso divenne anche maestro di tutte le scienze, delle arti, della scrittura (λόγιος), come il Thout degli Egizi (ἑρμῆς τρισμέγιστος). Il suo culto è da Erodoto considerato come antichissimo e fatto risalire ai Pelasgi: nei Misteri di Samotracia esso aveva aspetti itifallici, ciò che farebbe di ἑρμῆς un

dio della fecondità annuale e spiegherebbe bene l'altro suo titolo di protettore della vita pastorale (νόμιος, ἐπιμήλιος).

Efesto (ἥφαιστος) fusosi da principio con il dio locale di Lemno, si presenta come la personificazione dell'elemento igneo, specialmente di quel fuoco ch'è nelle viscere della terra e si manifesta nelle eruzioni dei vulcani. Il mito lo fa figlio di Hera, zoppo e artefice mirabile di tutte quelle opere dove si richiede l'uso del fuoco, e lo mette in stretta relazione con Prometeo, Filottete e i Cabiri dell'isola di Lemno.

Secondo Eschilo il titano Prometeo avrebbe rapito il fuoco dalla fucina di Efesto a Lemno, e lo avrebbe donato agli uomini come sorgente delle industrie. Zeus irato lo condannò alla nota pena su la rupe della Scizia.

Filottete è da Fr. Marx considerato come un doppione di Efesto per la grande analogia dei miti rispettivi.

Pure al culto di Efesto si riannodano i Cabiri, divinità di oscurissima origine (tanto che il Lobeck ne ha dichiarato impossibile la scoperta) che si presentano come gli accoliti di Efesto nella sua arte fabbrile. Provenienza del loro culto sarebbe, secondo le fonti tradizionali, la Tracia. Vedi intorno a questo difficile punto quanto è detto più oltre cap. XII, § 19.

Anche i Telchini (τελχῖνες) con centro a Rodi, terra vulcanica, sono celebri come i primi fonditori di metalli e quindi numi del fuoco. Noti anche come incantatori (τελγῖνοι) e esperti in ogni sorta di malefizi.

I Dattili (δάκτυλοι) dell'isola di Creta, così detti dall'abilità delle loro dita, conoscevano anch'essi la lavorazione dei metalli. La loro prima origine sarebbe dal monte Ida nella Frigia e i loro nomi *Chelmis* «fonditore», *Damnameneus* «domatore» (il martello), *Acmon* l'«incudine» significano assai bene il genere della loro attività. Erano addetti al culto della «Grande Madre» frigia e di lì passarono con essa a Creta, dove il loro numero aumentò d'assai [1].

---

[1] ETTORE ROMAGNOLI, *Ninfe e Cabiri* in «Ausonia», II, 2 seg. ha dato di tutto questo bizzarro mondo di Cabiri, Telchini, Cureti, Coribanti, Efesti, Dattili, Efori e Bàscani maschili e femminili una spiegazione etnologica. Essi sarebbero la rappresentazione demoniaca di quei primitivi

Hestia (ἑστία) è il focolare domestico (ἑ. πατρῷα) la cui santità è venerabile presso tutti i popoli; e, per estensione, il focolare della città (πρυτανεῖον), che è considerata come la grande famiglia di tutti i cittadini. Nella posteriore elaborazione del mito passò a significare la terra e fu quindi identificata con le altre divinità della terra, Gaia, Demetra, Cibele.

Ares (ἄρης) secondo la scuola naturistica di Max Müller, è un antico dio della tempesta. Esso soggiorna nelle regioni nordiche (Tracia), donde precipitano i nembi e perciò è concepito come il dio delle contese e delle guerre: concezione questa che ben presto cancellò quella fisica e fece di Ares il dio del sangue e della strage (βαθυπόλεμος) che procede alla guerra vestito di una tunica bronzea (χαλκοχίτων).

Afrodite (ἀφροδίτη) è l'ipostasi ellenica della divinità dell'amore, come l'Ishtar babilonese e l'Astarte fenicia. Il mito s'indugia a svolgere le sue prerogative di fecondità. Appena i suoi piedi toccano terra, la vegetazione fiorisce come per incanto: essa protegge lo sviluppo di ogni vita e di ogni amore. È detta πανδήμιος «che affratella i demi, il popolo», poi in senso di «vulgivaga» e di ἑταίρα che protegge gli amori del trivio, in contrapposto ad οὐρανία che eccita e tutela gli amori onesti. Centri più importanti del suo culto erano Cipro, Citera, Corinto, Argo, Patrasso, Atene e il monte Erice in Sicilia.

Posidone (ποσειδῶν) da principio dio delle campagne, specialmente preposto ai cavalli, δαμαῖος «domatore», ἵμπσιος «aggiogatore», poi divenuto dio marino, forse seguendo la fortuna delle genti greche, che dall'interno emigrarono verso il mare. Posidone è infatti detto «accrescitore delle piante» (φυτάλμιος) e «agricoltore» (γεωργός). Ha anche un aspetto ctonico (ossia collegato con la terra e il mondo sotterraneo): γαιάοχος, ἐνοσίγαιος, σεισίχθων «che scuote, che fa tremare la terra», e in tal caso gli si offriva un toro nero.

---

abitatori del continente europeo, di tipo camitico e pigmaico di cui le recenti scoperte etnografiche hanno dimostrato l'esistenza in Europa; e che agli occhi degl'invasori dovettero apparir come dotati di qualità demoniache.

Il suo culto era antichissimo, localizzato prima in Tessaglia e Beozia, donde penetrò nell'Attica e nel Peloponneso. Come dio marino era venerato specialmente a Corinto e nei promontori di Tenaro (Peloponneso), di Sunio (Attica), di Micale (Ionia), di Onchesto (Beozia).

Altre divinità connesse con le acque sono *Anfitrite* (ἀμφιτρίτη), «l'acqua che circonda la terra», *Oceano* (ὠκεανός), il gran fiume primordiale che cinge come un anello la terra; la cui sposa è *Teti* (θέτυς) «la nutrice» e i cui figli sono i fiumi e le fonti innumerevoli che irrigano il mondo.

Asklepio (Ἀσκλήπιος) divinità in origine collegata con il mondo infero, com'è provato dal serpente, suo costante attributo, e dal rito dell'incubazione, proprio delle divinità ctoniche, che si pratica nei suoi templi. Dio per eccellenza delle guarigioni che avvengono nell'interno degli edifici annessi al suo santuario, dopo aver praticato l'incubazione (ἐγκοίμησις) ossia il dormire su la nuda terra attendendo nel sonno il sogno medicinale del nume. Suoi santuari famosi erano in Epidauro, Atene e Cos.

Delle divinità terrestri ed infere (Demetra, Persefone, Dioniso, Hades) sarà detto al cap. seguente parlando dei «Misteri» che le riguardano.

8. Tutto il mondo olimpico ora elencato si ritrova nei poemi d'Omero (sec. IX-VIII a. C.), frutto di una lunga elaborazione intorno a un nucleo fondamentale, originari della Ionia, nel seno di quelle famiglie di *aedi* che si trasmettevano l'arte e insieme il tesoro di metodi e di aggiunte che avevano fatte al deposito ricevuto.

Ma nei poemi d'Omero non c'è più l'ingenua manifestazione dell'animo fanciullo nè il brivido vivo della pietà: in essi la religione sta innanzi tutto in funzione della poesia. Tuttavia sono sempre importanti per la storia dello sviluppo religioso perchè: 1. hanno contribuito all'antropomorfizzazione degli dei; 2. li hanno resi in qualche modo universali, cancellando la loro fisonomia locale e di tribù. Ma esaminati nella loro azione e nella loro particolare figura, questi dei scendono

Hestia (ἑστία) è il focolare domestico (ἑ. πατρῷα) la cui santità è venerabile presso tutti i popoli; e, per estensione, il focolare della città (πρυτανεῖον), che è considerata come la grande famiglia di tutti i cittadini. Nella posteriore elaborazione del mito passò a significare la terra e fu quindi identificata con le altre divinità della terra, Gaia, Demetra, Cibele.

Ares (ἄρης) secondo la scuola naturistica di Max Müller, è un antico dio della tempesta. Esso soggiorna nelle regioni nordiche (Tracia), donde precipitano i nembi e perciò è concepito come il dio delle contese e delle guerre: concezione questa che ben presto cancellò quella fisica e fece di Ares il dio del sangue e della strage (βαθυπόλεμος) che procede alla guerra vestito di una tunica bronzea (χαλκοχίτων).

Afrodite (ἀφροδίτη) è l' ipostasi ellenica della divinità dell' amore, come l' Ishtar babilonese e l' Astarte fenicia. Il mito s' indugia a svolgere le sue prerogative di fecondità. Appena i suoi piedi toccano terra, la vegetazione fiorisce come per incanto: essa protegge lo sviluppo di ogni vita e di ogni amore. È detta πανδήμιος « che affratella i demi, il popolo », poi in senso di « vulgivaga » e di ἑταίρα che protegge gli amori del trivio, in contrapposto ad οὐρανία che eccita e tutela gli amori onesti. Centri più importanti del suo culto erano Cipro, Citera, Corinto, Argo, Patrasso, Atene e il monte Erice in Sicilia.

Posidone (ποσειδῶν) da principio dio delle campagne, specialmente preposto ai cavalli, δαμαῖος « domatore », ἵππιος « aggiogatore », poi divenuto dio marino, forse seguendo la fortuna delle genti greche, che dall' interno emigrarono verso il mare. Posidone è infatti detto « accrescitore delle piante » (φυτάλμιος) e « agricoltore » (γεωργός). Ha anche un aspetto ctonico (ossia collegato con la terra e il mondo sotterraneo): γαιάοχος, ἐνοσίγαιος, σεισίχθων « che scuote, che fa tremare la terra », e in tal caso gli si offriva un toro nero.

---

abitatori del continente europeo, di tipo camitico e pigmaico di cui le recenti scoperte etnografiche hanno dimostrato l' esistenza in Europa; e che agli occhi degl' invasori dovettero apparir come dotati di qualità demoniache.

Il suo culto era antichissimo, localizzato prima in Tessaglia e Beozia, donde penetrò nell' Attica e nel Peloponneso. Come dio marino era venerato specialmente a Corinto e nei promontori di Tenaro (Peloponneso), di Sunio (Attica), di Micale (Ionia), di Onchesto (Beozia).

Altre divinità connesse con le acque sono *Anfitrite* (ἀμφιτρίτη), « l' acqua che circonda la terra », *Oceano* (ὠκεανός), il gran fiume primordiale che cinge come un anello la terra; la cui sposa è *Teti* (θέτυς) « la nutrice » e i cui figli sono i fiumi e le fonti innumerevoli che irrigano il mondo.

Asklepio (Ἀσκλήπιος) divinità in origine collegata con il mondo infero, com' è provato dal serpente, suo costante attributo, e dal rito dell' incubazione, proprio delle divinità ctoniche, che si pratica nei suoi templi. Dio per eccellenza delle guarigioni che avvengono nell' interno degli edifici annessi al suo santuario, dopo aver praticato l' incubazione (ἐγκοίμησις) ossia il dormire su la nuda terra attendendo nel sonno il sogno medicinale del nume. Suoi santuari famosi erano in Epidauro, Atene e Cos.

Delle divinità terrestri ed infere (Demetra, Persefone, Dioniso, Hades) sarà detto al cap. seguente parlando dei « Misteri » che le riguardano.

8. Tutto il mondo olimpico ora elencato si ritrova nei poemi d' Omero (sec. IX-VIII a. C.), frutto di una lunga elaborazione intorno a un nucleo fondamentale, originari della Ionia, nel seno di quelle famiglie di *aedi* che si trasmettevano l' arte e insieme il tesoro di metodi e di aggiunte che avevano fatte al deposito ricevuto.

Ma nei poemi d' Omero non c' è più l' ingenua manifestazione dell' animo fanciullo nè il brivido vivo della pietà: in essi la religione sta innanzi tutto in funzione della poesia. Tuttavia sono sempre importanti per la storia dello sviluppo religioso perchè: 1. hanno contribuito all' antropomorfizzazione degli dei; 2. li hanno resi in qualche modo universali, cancellando la loro fisonomia locale e di tribù. Ma esaminati nella loro azione e nella loro particolare figura, questi dei scendono

a un livello inferiore e si rivelano del tutto foggiati ad immagine e somiglianza dell'uomo omerico [1]. Essi vivono nell'Olimpo e si compiacciono di sontuosi banchetti, ridono, altercano, si disputano la vittoria, hanno simpatie e antipatie, possono essere sconfitti e anche feriti proprio come gli eroi dell'Iliade; confermano con giuramento le loro asserzioni e non hanno difficoltà di adoperar astuzie e raggiri quando non possano ottener direttamente il loro intento. Solo in una cosa essenziale differiscono dagli uomini, ed è che sono immortali, grazie all'ambrosia che garantisce loro un sì bel dono.

Loro capo è Zeus, « padre degli dei e degli uomini », potente ma millantatore della sua autorità, soggetto anch'egli alla Μοῖρα, tanto che non vuol salvare da morte Sarpedone ed Ettore. Hera, sua moglie e sorella, manifesta in pro degli Achei una potenza veramente regale e sa con molto coraggio e dignità tener testa al suo signore. Posidone si sente tanto forte da mettere in dubbio il primato di suo fratello Zeus; Ares è bellicoso e violento; Efesto, lo zoppo che suscita il riso inestinguibile degli dei, è l'abile fabbro che foggia lo scudo di Achille nell'Iliade e il furbo malizioso che ravvolge in una rete rivelatrice gli amori illeciti di Ares e di Afrodite nell'Odissea. Afrodite sebbene prenda parte alle battaglie, non smentisce il suo carattere di dea della voluttà; Hermes è la guida dei vivi accompagnando Priamo al campo dei Greci (Iliade) e dei morti guidando le anime nell'Hade (Odissea); Athena è la figlia prediletta di Zeus, che sa con parole assennate rispondere all'ira del padre e con prudente bravura presiede in pro dei suoi Achei alla guerra (Iliade), mentre nell'Odissea spiega tutte le sue ottime virtù di consigliera. Apollo è il dio luminoso particolarmente caro a Zeus (διίφιλος).

Dei Misteri che si riannodano a Demetra e a Dioniso non v'è accenno vero e proprio: di Hades, l'« inesorabile » ἀδάμαστος, fratello di Zeus, cui è toccato in sorte il mondo

[1] I due poemi omerici manifestano tuttavia due stadi diversi di evoluzione religiosa. Nell' Odissea infatti - sebbene riposi sul medesimo fondo religioso - gli dei sono più calmi, non entrano mai in conflitto violento e si manifestano vindici più convinti del diritto e della morale.

sotterraneo, nulla più che tale qualifica e gli epiteti che vi si riferiscono. Queste divinità si muovono in pro degli uomini, per un capriccio, per uno scopo egoistico; v'è però qualche caso in cui, anche se non ne hanno coscienza, agiscono in favore della vita sociale della comunità omerica. Essi infatti sono i patroni dell'ospitalità, cara in mondo particolare a Zeus (ξένιος) ed utilissima in un'epoca in cui nessuna istituzione giuridica garentiva lo straniero; sono i mallevadori della vendetta, in quei casi in cui la famiglia, unica giustiziera, non poteva eseguirla; sono i vindici dello spergiuro che li chiama direttamente in causa; delle ingiustizie per cui ai Proci incombe da tempo la vendetta divina; della pietà dovuta ai morti, per cui Achille è minacciato se non farà rendere alla salma di Ettore gli onori dovuti.

Il culto che agli dei si prestava è chiaramente affermato nell'Iliade, dove a calmar l'ira d'Achille è recata ad esempio l'analogia degli dei, « i quali possono esser pregati con i sacrifizi, i placidi voti, le libazioni degli uomini supplicanti ». I sacrifizi consistevano specialmente nell'immolazione di buoi, montoni, capre, porci ed erano sempre diretti a placare e a compiacere gli dei. Libazioni, purificazioni, preci supplichevoli capitano soventi nell'Iliade: basta per le ultime ricordar quella mirabile di Crise: Κλῦθί μευ.... ad Apollo di cui era sacerdote. Ma in genere la pietà è in Omero scarsa e poco ardente.

Quanto alle persone, troviamo oltre i sacerdoti (ἱερεῖς) ricordati gl'indovini (μάντεις), che interpretano specialmente i segni degli uccelli e i sogni. Il culto si svolge più spesso all'aria libera o nei boschi (τέμενος, ἄλσος), talvolta nei templi (ναός), per esempio quello di Apollo ricordato nella preghiera di Crise.

V'è nei poemi omerici una parte abbastanza notevole riservata al culto dei morti e alle credenze della vita ultramondana. L'uomo omerico crede esser nell'individuo una ψυχή « soffio vitale » che al momento della morte abbandona l'uomo e continua ad esistere, ma senza coscienza di sè per la separazione dal diaframma (φρένες) che è la condizione e il principio materiale dell'attività psichica. Questa nuova e

pallida ombra di vita (εἴδωλον, σκιά) (¹) trascorre nell' Hade situato ora sotto le latebre della terra (Iliade), ora nell' estremo Occidente (Odissea). Soltanto il sangue può ridar coscienza alle ombre degenti nel mondo dei morti; ed infatti Ulisse prima di calarvi sgozza le vittime, e le anime corrono a bere il sangue e a riacquistar il senso della dolce vita. In tal guisa si spiegano pure le vittime uccise intorno alle salme e gli oggetti cari messi loro daccanto, perchè Patroclo ed Elpenore vogliano da Achille e da Ulisse gli onori del rogo e perchè, a principio dell' Iliade, sia citato come uno degli effetti deplorevoli dell' ira di Achille aver lasciato senza sepoltura i cadaveri degli eroi.

Di compensi o pene ultramondane non v' è traccia in Omero, giacchè i « campi elisi », ricordati a proposito di Menelao (Od., IV 561-69), significano assai probabilmente l' immortalità che gli dei possono concedere al marito di Elena, genero di Zeus, come l' hanno data a Ganimede e come Calipso voleva donarla ad Ulisse; e il passo che descrive le pene eterne che soffrono Titio, Tantalo e Sisifo (Od. XI, 566-632) offensori degli dei, deve considerarsi come una interpolazione, risentendo l' influsso della dottrina orfica (Wilamowitz).

9. L' autore più importante per conoscere la cosmogonia e la teogonia dei Greci è Esiodo. Si deve qui prescindere da qualsiasi questione su la paternità della sua Teogonia: basta tener bene fisso ch' essa è posteriore, come compilazione, all' epopea omerica e che non si può farne discender l' epoca di composizione oltre la metà del sec. VIII a. C.

La Teogonia, poemetto di poco più che mille versi, non è la raccolta pura e semplice delle vecchie tradizioni del

(¹) Tanto pallida che Achille dice ad Ulisse che vorrebbe piuttosto servir come rustico, alla dipendenza di un povero, che non essere re tra i defunti, *Od.*, XI, 488.

paese, ma risponde a un disegno prestabilito: essa vuole cioè, in un tempo in cui le varie contrade dell' Ellade avevano cominciato a stringer fra loro legami di relazioni commerciali o d' altro genere, coordinare in un sistema di carattere piuttosto nazionale le varie tradizioni spesso sparse, confuse e incoerenti intorno alla divinità ed offrire così, mediante questo sforzo di condensazione, un panteon ellenico che in qualche modo esprima la fusione dei vari elementi politici incipiente nel paese. Per questo appunto si scorge nel poemetto l' applicazione di un sistema rigido di discendenza, in cui si succedono quattro età, ciascuna delle quali è una conquista su l' antecedente e dove è tenuto stretto conto dei legami che stringono i progenitori e la produzione. Ma salvo questo schema unitivo, Esiodo nulla mette del proprio e nulla inventa, ma attinge pienamente alle vetuste tradizioni del paese. Per questo la sua opera, cronologicamente più giovane di quella di Omero, contiene elementi antichissimi che rivelano una mentalità infantile, intorno ai quali perciò è stato più necessario e più intenso lo sforzo dell' allegoria per veder di spiegarne i dati in una maniera che non offendesse troppo l' intelligenza o il senso morale degli uomini più progrediti.

In principio - dice la Teogonia - fu il Caos, cioè il vuoto immenso, poi venne Gaia, la terra, poi Eros, la forma vitale, il principio fecondo che produce il fenomeno misterioso della vita. Dal Caos nacque una prima coppia: l' Erebo e la Notte; da questa una seconda l' Etra e il Giorno. Da Gaia vennero il cielo (Urano), le montagne e il mare. Così ha termine la creazione del mondo (cosmogonia) e comincia la produzione degli dei (teogonia). Urano e Gaia si uniscono e producono Oceano, il fiume mitico che cinge la terra, poi i Titani, i Ciclopi, i Giganti. Ma Urano non vuol saperne e chiude i primi nelle viscere della terra. L' ultimo di costoro, Kronos, per istigazione di sua madre Gaia punisce Urano, resecandone la virilità generatrice di dei: e da questa, caduta nel mare, nascono Afrodite, e poi le Ninfe e le Erinni. Così il regno di Urano è finito e al suo luogo subentra Kronos, il quale si accoppia con Rhea e genera Hestia, Demetra, Hera, Hades, Posidone, Zeus. Ma anch' egli, come suo padre, diffida dei figli

e li inghiotte appena venuti alla luce, ragione per cui Rhea dolente nasconde Zeus in Creta (v. sopra p. 400), facendo in suo luogo trangugiare a Kronos una pietra. Così quel che Kronos temeva avviene: Zeus lo detronizza, gli fa recere tutt' i figliuoli ingoiati, compresa la pietra (collocata a Delfi), e s' insedia al suo posto. In questa maniera comincia il regno di Zeus. Ma il suo potere è subito minacciato dai Titani, sorti a lotta forsennata contro di lui. Egli però riesce a domarli e fiaccatili li chiude nel Tartaro sotterraneo, che dista dalla terra quanto la terra dal cielo. E ancor non è tutto, perchè Tifeo, figlio di Gaia e del Tartaro, suscitato dalla madre in difesa degli altri suoi figli sconfitti, si leva a sua volta a tenzone con Zeus, ma anch' egli è vinto e Zeus può così stabilire il suo dominio sul mondo definitivamente ordinato. Da Zeus comincia, mediante accoppiamenti con immortali e mortali, la generazione degli eroi e la teogonia viene così a collegarsi con le tradizioni mitiche dell' età eroica.

L' interpretazione di questa Teogonia ha dato luogo a opinioni molteplici. Taluni (Max Müller) ne han trovato la chiave esplicativa nello scambio tra Κρόνος e Χρόνος. Zeus era detto figlio di Χρόνος cioè del Tempo, volendo significare che esisteva da ogni tempo; e che Χρόνος divorasse i suoi figliuoli era pur ben chiaro, perchè il Tempo divora uno ad uno i giorni. Dimenticato questo significato, il Tempo divenne un tal Kronos, ributtante divoratore della sua prole e detronizzato da Zeus. Altri (Sayce) hanno pensato a una derivazione dal mito fenicio di Moloch, ma i seguaci della scuola antropologica (per es. il Lang) avvertono di diffidare in massima di queste dipendenze, perchè miti analoghi si trovano anche presso popoli non incivili. E probabilmente l' origine prima di questi miti grotteschi va ricercata nell' immaginazione ancor rozza dei Greci, che come i Maori della Nuova Zelanda, hanno concepito il mondo come risultante da un abbracciamento del cielo con la terra (v. sopra p. 48). Anche in Eschilo (fr. *Danaidi*) si sente, per quanto purificata dall'arte, tutta la potenza suggestiva di questo vetusto imeneo. Non è escluso, anzi è assai probabile, che il mito delle divinità che si suc-

cedono nel comando, celi il fatto storico di divinità dei vinti cacciate da quelle dei vincitori [1].

La teogonia di Omero presenta elementi più puri e s' ispira a un principio che, come osserva Aristotele, fu ripreso poi dal più antico pensatore della Grecia, Talete. Padre di tutte le cose, degli dei e degli uomini, è Oceano e la madre n' è Thetys (Il. XIV, 211, 246, 302). Omero sa anche di Kronos relegato da Zeus sotto la terra e sotto il mare infruttifero (ib. 202-3) e della spartizione dei tre domini, cielo, mare ed inferi, tra Zeus, Posidone e Hades, tutti figli di Kronos e Rhea (XV, 187-196).

Un' altra teogonia, dove si riscontrano grossolani elementi primitivi adattati alle interpretazioni di un alto e raffinato pensiero morale, è quella orfica, di cui v. al cap. XII, n. 9.

10. Il concetto di «eroe» (ἥρως) ha avuto in Grecia diversi significati. In Omero l' eroe è un valoroso che si distingue dagli altri per bravura militare e prudenza nei consigli; in Esiodo è gia qualche cosa di mezzo tra gli dei e gli uomini, è un ἡμίθεος «semidio» e la sua stirpe è divina (*Op.*, 159). Ma secondo la concezione più comune e più antica, da cui le altre derivano, gli eroi son uomini valenti vissuti nell' età antichissime, che per le loro virtù hanno meritato un luogo speciale nella vita ultramondana e sono capaci di farsi mediatori degli uomini presso gli dei. La loro tomba diviene quindi luogo di culto specialmente per coloro (in-

---

[1] Ad Esiodo dobbiamo anche qualche altro mito che ci rivela la sua pessimistica concezione della vita: quello di Pandora che, creata dallo spirito vendicativo di Zeus, infesta il mondo con una colluvie di mali raccolti in un vaso; quello delle età del mondo, cioè: 1. dell' oro, sotto il governo di Kronos, êra di felicità in vita e di beatitudine in morte; 2. dell' argento: gli uomini felici ma senza giudizio, diventano arroganti e son distrutti da Zeus che li riduce a dèmoni sotterranei; 3. del bronzo, età di ferocia guerriera che finisce nell' Hade; 4. eroica i cui adepti detti «semidei» si ricoprono di gloria combattendo sotto Tebe e sotto Troia. Taluni sono morti, altri sono stati assegnati da Zeus alle «Isole dei Beati» nell' Oceano, ai confini della terra; 5. del ferro, piena di pene ed affanni: ad essa appartiene il poeta.

dividui o città) che possono vantare un legame di affinità o figliolanza con l'eroe. Il genere di culto che vi si pratica, che è quello delle divinità infere, (sacrificio notturno su di un' ἐσχάρα, animali neri volti verso terra, bruciamento completo della vittima, agapi di legumi, agoni) dimostra apodittcamente l'originale carattere funerario dell'eroe.

Il processo di eroizzazione si verifica: 1. quando un valoroso campione della razza ellenica viene dalla fantasia trasformatrice del popolo ingrandito e innalzato nel cielo degli dei; 2. quando - per un processo spontaneo nella mente popolare in un'epoca in cui è sconosciuta ogni fissazione di dati storici e cronologici - si crea il fondatore (eponimo) di una potente famiglia e di una città e a lui si tributano onori particolari: quegli stessi che la religione dei morti impone di prestare a tutti gli antenati.

La galleria degli eroi ellenici è ricchissima e le loro leggende sono narrate con dovizia di particolari fantastici e morali di grande bellezza, ma non è compito di questo manuale l'esporli. Basterà ricordare il più illustre di tutti gli eroi, *Heracle* (ἡρακλῆς) sia per l'importanza della sua leggenda in cui indubbiamente s'intrecciano elementi solari, sia perchè i Greci hanno tributato a lui onori speciali facendolo assurgere a un significato veramente nazionale.

Tutta la sua vita è meravigliosa. Nasce da Zeus e da Alcmena e in culla strozza due serpenti inviatigli da Hera; uccide un leone, impazzisce, compie le memorabili dodici fatiche e altre celebri imprese e muore sull'Eta consumato dalla pira cui appicca il fuoco Filottete. Una nuvola lo accoglie e lo trasporta in cielo, dove vive tra gl'immortali e impalma Ebe, la dea della giovinezza. Vari titoli sono aggiunti al suo nome: ἀλεξίκακος «che allontana i mali», καλλίνικος «vincitore glorioso», παλαιμος «lottatore», μάντις «vaticinatore»; e un culto gli venne tributato con giuochi e feste pubbliche dette «Herakleia».

Dopo gli eroi, i «démoni» (δαίμονες). Questa parola è in Omero usata promiscuamente a quella di θεός. In Esiodo (Op. 122) sono chiamati «demoni» gli uomini dell'età dell'oro, protettori, dopo morte, dei viventi. In genere questo vocabolo

nella sua accezione più generale e più esatta denota la manifestazione (sotto qualsiasi forma) fatta dalla divinità agli uomini. Il demone può avere un'azione perniciosa come quella che soffrono gli uomini in alcune malattie di carattere particolare (epilessia, pazzia, i vari casi di ossessione), azione che può essere allontanata con le opportune pratiche di esorcismo: ovvero può diventar la voce della coscienza morale, come l'hanno inteso gli Orfici e i filosofi in genere: per Socrate questa voce è suggerimento positivo della divinità (vedi p. 436).

11. Lo studio accurato delle cerimonie del culto assume in Grecia un valore particolare, perchè qui più che altrove le creazioni del mito, nate posteriormente a spiegar vecchi culti, e l'elaborazione unitaria della politica e della filosofia hanno contribuito a velare il primitivo aspetto de' medesimi e a rendere più stridente il contrasto tra le vecchie pratiche rimaste immutate e il nuovo orientamento religioso che rispondeva al progresso materiale e morale del popolo.

Com'è naturale, il processo di fusione delle varie famiglie, tribù, città, doveva portare alla unificazione dei loro culti, riti, credenze: ma ve ne furono alcuni che mai uscirono dal loro ambito locale e sempre ebbero un sacerdozio e un gruppo di fedeli alle loro cerimonie. Sono questi appunto quei culti a cui Pausania con rispetto e venerazione assistè durante la sua devota periegesi attraverso la Grecia: culti caratterizzati da simulacri deformi, leggende bizzarre, cerimonie strane e sovente sanguinarie, dall'impronta affatto primitiva che l'esegesi indulgente degli eruditi si sforzava di spiegare con l'allegoria. La descrizione dotta e accurata di questi culti, che non è possibile inserir qui, è stata fatta dal Farnell.

I più antichi luoghi di culto sono stati tutti all'aperto, su le cime delle montagne, nei boschi, presso le sorgenti sacre, su la riva del mare, in caverne e spelonche: insomma dovunque si riteneva che la divinità amasse risiedere e dove quindi era più sicuro che potesse ascoltar la preghiera. Questi luoghi, come sacri agli dei, venivano chiusi da un recinto sacro (τέμενος) nel mezzo del quale un rialzo (βωμός) rappresentava l'altare del sacrificio e delle offerte. Col tempo

s' innalzarono agli dei vere e proprie dimore (ναός) consistenti essenzialmente in una cella (originata dal *megaron* della casa micenea), tenuta alta sul livello del suolo da uno zoccolo di forma rettangolare, coperta da un tetto spiovente verso le due pareti lunghe. Nella cella era custodito il simulacro della divinità: la precedeva un atrio e la seguiva un andito adibito come custodia o tesoro. Il tempio era quasi sempre orientato a levante, se era dedicato agli dei (1), e a ponente se era sacro agli eroi, perchè questi erano morti e il loro tempio è una tomba. I sacrifici e le processioni si svolgevano fuori del tempio.

V' erano in Grecia persone addette alle cerimonie del culto, ma non costituivano una casta, non avevano in materia dottrinale, nessun potere che s' imponesse al popolo. Essi erano semplicemente i custodi delle tradizioni sacre, i ministri delle cerimonie, che sapevano con opportuno rituale scegliere i tempi e conoscevano i modi affinchè il rito e il sacrifizio riuscissero accetti alla divinità. Per le cerimonie del culto che riguardavano la vita politica, il ministro naturale era il magistrato (il re, l' arconte re), come nella famiglia era il padre. Lo ἱερεύς era piuttosto addetto ai culti locali dei vari santuari. I sacerdoti erano variamente suddivisi, a seconda delle diverse incombenze del rito (ἱεροποιοί, τραπεζοφόροι, πυρφόροι) o del tempio (νεωφύλακες, νεωκόροι, ταμίαι).

Per i sacerdoti era obbligatorio di essere immuni da difetti corporali (ὁλόκληροι, ἀφελεῖς), guardarsi dalle impurità legali specialmente di indole sessuale, e mentre operavano il rito erano vestiti di lino e portavano una corona. Venivano estratti a sorte (κληροῦσθαι), ovvero eletti dal popolo (ἐψηφισ-

(1) Dico quasi sempre perchè come ha ben dimostrato A. NISSEN, *Orientation*, Berlin, 1907, non tutti i templi della Grecia sono orientati a levante. Secondo questo autore sono da distinguere due categorie di templi: solari e stellari, secondo che sono orientati rispetto al sole o ad una stella, ch' è generalmente una delle costellazioni dei Gemelli, o della Capra, o dell' Orsa. I templi solari sono in genere più numerosi e rivolti ad oriente, sebbene non ne manchino orientati a sud (di Iside a Priene) o a nord (di Apollo a Figalia).

μένοι), ma potevano essere anche ereditari (ἐκ γένους). Le donne non erano escluse dal sacerdozio (ἱέρειαι) e venivano in genere destinate al servizio delle divinità femminili. Per il sacerdozio dei « Misteri » vedi il cap. seguente.

Il calendario dei Greci che per gli Ateniesi cominciava al solstizio d' estate (1), è regolato in funzione delle feste religiose che ricorrono ad epoca fissa nel ciclo annuale, come ne fanno fede i nomi dei mesi nel calendario ateniese, ch' è il meglio conosciuto. Questi nomi sono i medesimi delle feste religiose che cadono in un dato mese.

I riti nella Grecia classica forniscono un materiale di studio assai copioso e notevole. Ci limiteremo a ricordare i punti principali.

Riti della vita domestica. Il culto domestico era incentrato nel focolare, ch' è come il nume supremo della casa (ἑστία δέσποινα), che arde sempre, alimentato da materie pure ed è onorato da libazioni e offerte, per mano esclusiva del capo della famiglia. Il quale presiede alle varie cerimonie della vita domestica, nascita, matrimonio, adozione, ecc., che si svolgono tutte dinanzi al fuoco, in cui quasi rivive lo spirito degli avi che lo hanno veduto brillare, al cospetto delle umili divinità tutelari che insieme con il fuoco costituiscono il palladio della famiglia. Nella nascita si faceva girare il neonato intorno al fuoco (ἀμφιδρομία) e al decimo giorno gli s' imponeva il nome e si finiva con un pasto rituale. Nel matrimonio gli sposi presso il focolare del marito gustano insieme la focaccia tradizionale, sacra per la religione domestica, dinanzi al padre (dello sposo) che è il sacerdote nato del culto domestico.

I riti della vita pubblica si esplicano in Grecia, come altrove, nella preghiera e nel sacrifizio.

Le *preghiere* (εὐχαί, δεήσεις) erano dirette alla divinità, sia per ottener qualche favore, sia per allontanar qualche male.

(1) Non tutte le stirpi greche la vedevano alla stessa maniera, giacchè i Dori lo cominciavano all' equinozio di autunno e gli Eoli al solstizio d' inverno.

Di fronte alla divinità usavano i Greci portar la mano alla bocca e poi volgerla verso il dio (προσκυνεῖν).

I *sacrifizi* erano o « doni » (δῶρα), specialmente le primizie con cui si riconosceva la potestà degli dei su le cose usate dall'uomo, o « immolazioni » (θυσίαι, ἱερεῖα), di animali, specialmente buoi, porci, pecore, montoni, galli, oche qualora fossero sacrificati a divinità celesti. Nel caso di divinità chthoniche il sacrifizio è detto σφάγιον, ἐναγισμός. Gli animali dovevano esser fisicamente integri e puri (ἄρτια καὶ τέλεια) e n'era stabilita l'età, il numero, la destinazione particolare. La vittima veniva coronata, lustrata e dopo la preghiera, iugulata. V'era chi esaminava i visceri (σπλαγχνοσκόπος), chi, sezionata la vittima, ne preparava la parte destinata agli dei, che veniva posta su l'ara (βωμός) o nella fossa (ἐσχάρα) a seconda che gli dei fossero superi o inferi. In quest'ultima si faceva colare tutto il sangue e la vittima non era affatto gustata: ma se si trattava di sacrifizio offerto alle potenze celesti, una parte della vittima abbrustolita serviva di convito ai presenti dopo l'immolazione sacrificale. Non mancavano libazioni di vino, acqua, idromele sul fuoco.

Il sacrificio nelle varie sue specie entrava in tutte le occasioni della vita pubblica e privata: calamità, vittorie, espiazioni, richieste, perchè era il modo più efficace di interessar la divinità ai casi degli uomini, talvolta di forzarli magicamente, mediante atti imitativi, a produrre questo o quel fenomeno (sacrifici agrari p. es. nelle Bufonie); o anche di stabilir con loro una comunicazione attraverso la vittima, che perciò veniva consacrata e consumata durante la cerimonia (sacrifizi di comunione, nei « Misteri »).

Lustrazioni. La lustrazione (καθαρμός, ἁγνισμός) fu in grandissimo uso presso i Greci ogni volta che dovessero porsi in comunicazione con il divino o purificarsi da qualche contatto che li avesse ritualmente inquinati. Si purificavano, pertanto, prima di entrar nel tempio, prima del sacrifizio, prima d'iniziarsi a qualche cosa sacra, prima di pregare o emettere un voto, dopo il sangue e dopo un contatto funerario: si purificavano i luoghi, gli utensili, gli animali che servivano ad uso sacro. Materia della lustrazione era innanzi tutto l'acqua,

spesso con sale, spruzzata con un ramoscello: talvolta il fuoco, da cui si facevano salire fumigazioni di zolfo. Luciano (Dialog. mort., I) e Ovidio (A. a. II, 329) parlano anche di uova.

12. Il calendario dei Greci era informato dalla religione, nè v'eran mesi in cui una qualche divinità non fosse onorata con feste solenni. Quasi sempre queste sono in relazione con la vita della natura e le vicende delle stagioni e del lavoro, ma v'erano anche ricorrenze storico-politiche.

Tra le feste più celebri ricordiamo:

a) in onore di Zeus:

Le « Bufonie » βουφόνια o « Dipolie » διπόλια di evidentissimo significato agrario, nel mese σκιροφοριών (giugno), alla fine della raccolta. Si faceva gustare a un bue una focaccia impastata con orzo nuovo, dinanzi all'ara di Zeus Polieus. Subito dopo il bue veniva ucciso da un sacrificatore, che fuggiva appena fatto il colpo, indi squartato e distribuito in comunione tra i presenti. Poi la pelle s'impagliava e veniva sottomessa all'aratro: il che voleva significare: 1. il riscatto della messe, proprietà del dio, mediante l'immolazione del bue che opera in sostituzione del gruppo sociale; 2. la risurrezione della vegetazione il cui spirito si è incorporato nel bue nell'atto in cui questo ha gustato la focaccia.

b) in onore di Athena:

Le « Panatenee » nel mese ἑκατομβαιών (luglio), che santificavano l'unione degli altri Stati con Atene. Si dividevano in piccole (μικρά), con i giuochi ginnici e la festa delle fiaccole, e grandi (μεγάλα) nelle quali si svolgeva la celebre processione del peplo.

Le « Apaturie » ἀπατούρια, dedicate anche a Zeus fratrio, nel mese di πυανεψιών (ottobre), erano una festa sociale in cui i fanciulli si iscrivevano nelle fratrie; i loro capelli venivano tagliati ed offerti agli dei.

c) in onore di Apollo:

Le « Dafneforie » δαφνηφόρια, che si celebravano ogni nove anni, specialmente in Beozia, dove si portava in giro un ramo d'olivo ornato di fiori con su i simboli del sole, della luna e delle stelle.

Le « Giacintie » ὑακίνθια, anch'esse di significato naturistico, nel mese di luglio, nelle quali si piangeva la morte del fanciullo caro ad Apollo.

Le « Carnee » κάρνεια, la più grande festività dorica, cadeva nel mese μεταγειτνιών (agosto); aveva carattere marziale e ricordava la vicenda dell'immigrazione dei Dori nell'Attica.

Le « Targhelie » θαργήλια, in maggio, di significato agrario: la maturazione dei frutti della terra: e vi era associato anche un significato di riscatto dei frutti stessi, che poi assunse un valore morale di espiazione e di purificazione, quando si sovrappose al vecchio rito il culto di Apollo. Due rei (φάρμακοι) prendevano sopra di sè le impurità (i peccati) del popolo e accompagnati per la città con suoni e colpi di bacchette di fico (mezzo magico di espulsione) venivano (pare) gettati da una rupe.

d) in onore di Dioniso:

Le « Dionisie » διονύσια grandi e piccole. Le « piccole » avevano luogo in campagna (τὰ κατ' ἀγρούς), dove tra libazioni di vino, sacrificio del capro, emblemi fallici, canti e danze si rappresentava mimicamente la vita, la passione e la risurrezione del dio: donde è sorto il teatro tragico e comico. Le « grandi » avevano luogo in città (τὰ κατ' ἄστυ) in primavera per festeggiare la nuova stagione.

Le « Lenee » λήναια nel mese γαμηλιών (gennaio), in origine limitate al territorio leneo, poi aggiunte alle « piccole Dionisie », di cui si possono considerare la continuazione.

Le « Antesterie » ἀνθεστήρια, (da ἀν(α)θέσσασθαι = evocare?) nel mese ἀνθεστηριών (febbraio), duravano tre giorni ed erano in origine una cerimonia di placazione degli spiriti cui si aggiunse il movente di celebrar la nuova vegetazione, che dalla terra, dimora dei defunti, si sprigiona ad ogni nuova primavera. Nel primo giorno πιθοίγια « festa dei dolii », si assaggiava il nuovo vino; nel secondo, χόες « boccali », si libava su le tombe senza tralasciar la smodata allegria propria delle feste bacchiche e si celebrava il matrimonio tra Dioniso e la basilissa, moglie dell'arconte re (basileus); nel terzo, χύτροι « pentole », si offriva a Hermes sotterraneo e ai morti un vaso di legumi.

e) in onore di Artemide:

Le « Brauronie » Βραυρώνια, da Braurone villaggio dell'Attica: ogni cinque anni. Le fanciulle venivano in veste gialla consecrate alla dea e ballavano la danza dell'orsa (ἀρκτεύειν), ricordo dell'antica divinità animale connessa con Artemide.

f) in onore di Demetra:

Le « Tesmoforie » θεσμοφόρια nel mese di ottobre epoca della semina, duravano tre giorni. Nel primo detto κάθοδος, ἄνοδος « discesa, salita », talune donne a ciò designate, premessa la castità rituale, depongono entro una fossa sottostante al santuario di Demetra della carne porcina; nel secondo νηστεία « digiuno » che era nefasto, la carne porcina doveva esser deposta su gli altari, le donne digiunavano sedute a terra; nel terzo καλλιγένεια « felicemente generato », detta carne veniva mescolata al grano per aver un buon raccolto. La dea era anche celebrata come legifera e custode dell'ordine. Le donne ateniesi muovevano in veste bianca, portando sul capo i libri della legge fino al santuario della dea. Il tutto finiva in allegria, come si può rilevar dall'omonima commedia di Aristofane.

Delle feste « Eleusinie », dove l'elemento agrario era fuso con un forte elemento mistico, sarà detto nel capitolo seguente.

I *giuochi* (ἀγῶνες ἱεροί) erano una solennità religioso-nazionale, in cui la stirpe ellenica affermava la sua unità attraverso il frazionamento politico degli Stati: essi quindi hanno un grandissimo valore per la storia religiosa e politica della Grecia anche perchè contribuiscono a dare agli Elleni un indirizzo morale, per cui le qualità di forza, orgoglio, gagliardia giovanile si sviluppano a scapito della pietà ardente e dell'ascetismo.

I giuochi (corse e pentatlo) si aprivano sempre con cerimonie religiose: ammettevano gare di poesia e di eloquenza (Erodoto, Gorgia, Pindaro), e concedevano come premio ambitissimo una corona di rami tolti all'olivo sacro (κότινος).

I giuochi più importanti erano:

1. Gli *Olimpici*, celebrati nella vetusta città dell'Elide, descritta da Pausania e che scavi fortunati hanno rimessa in

luce. Vi si tenevano ogni quattro anni e duravano cinque giorni, ed erano così importanti che il loro succedersi fu preso come base del computo cronologico dei Greci. Tutti gli Stati della Grecia mandavano rappresentanti ad Olimpia.

2. I *Pitici* in onore di Apollo, celebrati ogni quattro anni presso Delfi.

3. I *Nemei*, da Nemea nell'Argolide, celebrati ogni due anni in onore prima di Ofelta detto Archemoro, poi di Zeus Nemeo.

4. Gli *Istmici*, celebrati ogni due anni su l'istmo di Corinto in onore di Palemone e Melicerte, secondo Pausania, poi in modo particolare di Posidone.

13. Tutti quei mezzi con i quali l'uomo cerca di sollevare il velo del futuro e aver un'autorevole conferma per le azioni da operare o conoscere con certezza incontrovertibile la verità intorno un fatto accaduto erano in uso presso i Greci. Questi mezzi vanno sotto il nome complessivo di divinazione (μαντική) e non sono in fondo che un'applicazione del grande principio magico che il simile agisce sul simile. La divinazione si distingue, in Grecia come altrove, in due grandi categorie: 1. divinazione da segni esterni o induttiva (τεχνική); 2. divinazione per ispirazione divina o intuitiva (ἄτεχνος).

La divinazione intuitiva. Ne sono esempio tipico gli *Oracoli* (χρησμοί, μαντεύματα), ossia responsi dati dalle divinità agli uomini che in casi dubbi andavano ad interrogarle in speciali località sacre, dette χρηστήρια, μαντεῖα. L'importanza assunta da taluno di essi è manifesta dalla storia politica della Grecia. Gli oracoli venivano consultati in casi disparatissimi: per indire una guerra, per emanare una legge, per un cambiamento politico di Stato, per fondare una colonia, per sanzionare una pace. La ricchezza di alcuni tra essi era stragrande, come attesta Erodoto a proposito dell'incendio dell'Oracolo delfico.

La natura degli oracoli ha in ogni tempo occupate le ricerche degli scrittori. Gli antichi attribuivano gli oracoli parte a opera degli dei (Giamblico, *De myst.*, III, 9), parte

ai demoni (Plutarco, *De orac. delph.*); parte a cause naturali (Cicerone, *De div.*, I, 50: Plinio, *H. N.*, II, 93). I Padri della Chiesa a opera del diavolo (Tertulliano, *De praescr.*, Minucio Felice, Lattanzio). Gli studiosi più recenti li hanno ritenuti frode sacerdotale (Fontenelle), ma l'opinione che giustamente prevale attualmente è di vedere, sì, negli oracoli l'opera del sacerdozio, ma esercitata in relazione con la vita politica del paese, su le basi della profonda credenza animistica, da cui nessuno, nemmeno il sacerdozio, poteva sottrarsi. Gli Oracoli non fioriscono nei tempi più antichi: Omero, nelle parti più antiche, non li conosce. Essi ebbero un grande sviluppo nei sec. VII-VI, quando il sentimento religioso crebbe assai di intensità.

Tra gli Oracoli più celebri della Grecia vanno annoverati quelli:

1. di Dodona, il più vetusto della Grecia, così detto dalla città che l'ospitava, tra le montagne dell'Epiro. Il santuario era situato entro un bosco di querce intatte ed era stato fondato, secondo la tradizione, dai preistorici Pelasgi. Lo stormir delle frondi veniva interpretato dai sacerdoti (σέλλοι, ἑλλοί), i quali avevano i « piedi non lavati » (ἀνιπτόποδες) e dormivano su la nuda terra (χαμαιεῦναι). Nei tempi posteriori si aggiunsero le colombe, la fonte e il suono di un bacino di rame (lebete).

2. di Delfi situato nell'omonima città della Focide, luogo già venerabile per il culto vetusto della Terra Madre (γῆ) raffigurata da un serpente che Apollo avrebbe vinto e a cui si sarebbe sostituito. Nel santuario era collocato l'ὄμφαλος, una pietra conica che lo designava come l'« ombelico » o centro della terra.

I responsi erano dati da una sacerdotessa (πυθία, φοιβάς), che si metteva a sedere sopra un tripode ed entrava in uno stato di eccitazione profetica per i vapori che uscivano da una fessura del suolo (Iust., XXIV, 6; Strab., IX). Soltanto nei giorni stabiliti si poteva consultar l'oracolo, cioè, secondo Plutarco, un tempo un solo mese nell'anno, poi un giorno in ogni mese. La richiesta doveva essere accompagnata da doni e da sacrifizi. Un collegio di sacerdoti assisteva la

Pizia e provvedeva all' opportunità degli oracoli, i quali perciò ebbero fama di essere tra i più veridici [1].

L' oracolo delfico ha avuto grande importanza nella storia della Grecia: 1. sanzionando la legislazione degli Stati e mettendola così sotto l' egida della religione; 2. unificando la religione nazionale; 3. elevando la vita e lo stato morale del popolo mediante il concetto del dio che vuole l' espiazione del delitto; 4. cementando, per quanto era possibile, l' unione dei Greci mediante il « consiglio anfizionico », che vi risiedeva, abbracciando dodici popoli e due volte all' anno si riuniva per discutere gli affari comuni.

Altri oracoli pure notevoli sono quello di Trofonio (τροφώνιος) presso Lebadia in Beozia; di Amfiarao presso Oropio in Attica; di Apollo Delio, nell' isola omonima, ecc.

La divinazione induttiva. I Greci erano assai superstiziosi e i più piccoli indizi servivano loro di norma per regolarsi nelle azioni. V' era anzi tutta una tecnica che serviva a interpretar i segni e predir l' avvenire. E poichè non tutti potevano sempre conoscere il significato dei presagi, v' erano degl' indovini (μάντεις) che di padre in figlio si trasmettevano le cognizioni e il mestiere ed erano consultati dal popolo superstizioso.

Questa mantica ammetteva molte suddivisioni: essa si diceva οἰωνιστική quando esaminava il canto o il volo degli uccelli; ὀνειροκριτική quando interpretava i sogni; ἱερομαντεία quando esaminava i visceri della vittima immolata; πυρο-, καπνο-, o ὑδρομαντεία quando esaminava il fuoco, il fumo o l' acqua; κληρομαντεία se interrogava la sorte; νεκρομαντεία se si rivolgeva ai morti. Teofrasto, *Car.* XVI, fa un efficace profilo del Greco superstizioso, tutto intento a cogliere e scrutare i molteplici presagi che lo assiepavano in ogni circostanza della sua vita quotidiana: come i παλμοί o palpitazioni di cuore, il ronzar degli orecchi (βόμβος), lo sternuto, un incontro fortuito, un parto mostruoso, una parola improvvisa o inaspettata ecc.

[1] Un altro caso notevole di mantica intuitiva è quello della *Sibilla*, di incerta etimologia, la cui figura profetica è affine a quella della Pizia perchè 1. entrambe sono connesse con il culto di Apollo; 2. entrambe profeteggiano quando il nume le pervade. Solo, la Sibilla ha avuto un carattere più popolare il che spiega la molteplicità delle sue localizzazioni (Sibilla Troiana, Cumana, Persica, Libica, Eritrea ecc), attraverso l' unità della concezione. Vedi intorno alla Sibilla lo studio un po' oscuro ma assai erudito di S. FERRI *La Sibilla*, Pisa 1915.

14. Parecchie istituzioni ed usanze dimostrano in Grecia la stretta relazione che esiste sempre nelle forme più elementari della civiltà tra la religione e il diritto. L' *ordalia* n' è l' esempio tipico. Essa è una specie di « giudizio di Dio », in cui i deboli incapaci di difendersi chiamano gli dei a testimoni delle loro affermazioni sottomettendosi a una prova (ferri infuocati, acqua bollente, dei fiumi, del mare), la cui buona o cattiva riuscita dimostra, svela l' innocenza o la colpevolezza dell' imputato. Ricorrevano a questo mezzo specialmente la donna sospettata per provar la sua innocenza, i figli ritenuti illegittimi per dimostrar l' onestà dei loro natali, quelli che ambivano una successione per dimostrare il loro buon diritto.

Affine all' ordalia è il *giuramento* (ὅρκος), ch' è la garanzia che un uomo dà ad un altro dinanzi agli dei testimoni e vindici dei patti. Zeus è tra gli dei più invocati, massime in Atene, solo o insieme a Gaia ed Helios, ovvero con Posidone e Demetra: a Delfi s' invoca Apollo in compagnia di Leto e di Artemide. Del resto ciascuno poteva invocare le divinità sue speciali. Per i giuramenti ufficiali (cittadini, corpi dello Stato, giudici dei tribunali) c' era un νόμιμος ὅρκος, ossia invocazione legale e nazionale. Il giuramento si prestava in piedi dinanzi a una pietra sacra con le mani levate al cielo. Un sacrifizio lo seguiva, e lo accompagnava l' imprecazione contro lo spergiuro.

L' *imprecazione* (ἀρά) aveva anch' essa un' alta funzione di giustizia in alcuni casi in cui, non potendo la giustizia degli uomini avere il suo corso, il colpevole veniva maledetto e lasciato in balia degli dei, la cui collera non posava finchè la giustizia non fosse assicurata. Ma con il progredir degl' isti-

tuti giuridici l' imprecazione si ridusse a una semplice misura proibitiva.

Talvolta alcune persone, specialmente del popolo, impotenti a vendicarsi di un torto ricevuto, ricorrevano alle così dette *tabellae defixionum*, (κατάδεσμοι), scrivevano cioè sopra una lamina di piombo una specie di lettera di denuncia a qualche divinità del mondo infero (Demetra, Hermes ctonio) con su il nome del colpevole, e la gittavano in qualche cavità che si riteneva corrispondere con il mondo infernale. La divinità non mancava prima o poi di punire se il colpevole non espiava il suo fallo...

15. Dell' idee che i Greci si erano fatte intorno alla morte e alla vita futura si è già parlato a proposito della religione in Omero (p. 413); della modificazione che a queste idee apportarono il movimento orfico, la teologia dei Misteri e lo sviluppo filosofico sarà detto più oltre. Qui basterà ricordare i riti che accompagnavano la morte, i quali del resto giovano assai ad illustrar meglio l' idea che di questa e dello stato susseguente i Greci si erano fatta.

Quando il moribondo era per spirare, gli si tagliava una ciocca di capelli e la si dedicava agli dei inferi, ai quali doveva ben presto presentarsi, e si rivolgevano a Hermes ψυχοπόμπος « guidatore di anime » preci (ἐξιτήριοι εὐχαί) perchè prestasse benevolo il suo ufficio. Si dava al morente l' ultimo saluto e proprio al momento del trapasso si faceva gran rumore, picchiando su strumenti di rame, per cacciar via i cattivi spiriti, che avrebbero potuto trascinar via l' anima. Morto, gli si chiudevano gli occhi e la bocca, gli si velava la faccia, si lavava con acqua calda, si ungeva, si avvolgeva in una veste bianca e incoronato di fiori veniva deposto nell' atrio della casa con i piedi volti verso la porta. In bocca gli si metteva un obolo (δανάκη) come pedaggio per l' altro mondo, e finchè il cadavere era presente, era preparato innanzi alla porta della casa un vaso di acqua (ἀρδάνιον) per purificarsi da qualche impuro contatto con la salma. Durante il trasporto (ἐκφορά) al rogo o al tumulo v' erano le prefiche (ἔξαρχοι θρήνων) che intonavano canti funerari. Il rito più antico

fu l' inumazione, poi invalse anche la cremazione nella quale mentre la salma bruciava, si libava al defunto e s' invocavano i suoi mani. Le ceneri venivano raccolte e messe in urne (κάλπαι, κρωσσοί, λάρνακες) e collocate nella tomba fuori della città. Il genere e la magnificenza dei sepolcri (χώματα, di terra; ξεστοὶ τάφοι, di pietra; στῆλαι, colonne con iscrizione) dipendeva dalle sostanze del defunto. Sovente i sepolcri erano semplicemente onorari (κενοτάφια) oppure eretti per uomini rimasti insepolti, a fine di quietarne i mani in cerca di sepoltura: in questo caso i mani del defunto venivano ad alta voce chiamati tre volte (ψυχαγωγία). Fiori di amaranto, rose, mirto, appio ornavano i tumuli.

Se il morto era stato illustre, si celebravano anche i giuochi funebri. Ma non si ometteva mai il banchetto mortuario (περίδειπνον) i cui avanzi erano sacri ai mani e si portavano su la tomba. In suffragio del defunto si facevano anche sacrifizi di pecore o giovenche, nere e sterili, e libazioni (χθόνιον λουτρόν) di sangue, acqua, vino, latte e specialmente miele, caro ai mani. Il rito funebre si celebrava il terzo (τρίτα), nono (ἔνατα) e trigesimo giorno (τριακάς) e nell' anniversario della morte (τὰ γενέσια). Durante il periodo del *lutto* si dovevano evitare banchetti e solennità pubbliche, usar vesti dimesse e di color nero, tagliarsi le chiome e talvolta anche spargersi di cenere il capo e lacerarsi il volto.

Tutte queste pratiche erano imposte dal diritto religioso familiare e perciò erano strettamente obbligatorie (ὅσια, δίκαια, νομιζόμενα). Ne rimanevan privi – interdizione durissima – solo coloro che erano esclusi dalla religione della famiglia e della città.

16. Da Omero ed Esiodo fino ai grandi scrittori del sec. v la produzione letteraria non fornisce argomento alla storia delle religioni, ove se ne eccettuino gl' *inni omerici*, in numero di 33, considerati come introduzioni (προοίμια) al canto dei rapsodi. Tra essi vanno ricordati i primi cinque, i due ad Apollo Delio, dov' è narrata la nascita del dio nell' isoletta e ad Apollo Pizio, ov' è descritta l' uccisione del serpente e la fondazione del celeberrimo santuario; l' inno ad Hermes,

che narra la nascita del dio sul Cillene e il furto dei buoi; l' inno ad Afrodite; l' inno a Demetra, che celebra religiosamente il mito centrale dei Misteri eleusini e finisce con chiamar beati coloro che vi hanno assistito, minacciando una sorte infelice per coloro che non vi sono stati iniziati.

I poeti elegiaci e giambici (sec. VIII-VI), la cui opera ci è conosciuta per frammenti, interessano sopratutto per il loro pessimismo a proposito delle condizioni sociali del tempo, per la loro ira verso il regno dell' ingiustizia, per il desiderio di un mondo migliore in cui regni il diritto. Gli dei olimpici non vi fanno una bella figura. Con questi poeti si arriva al secolo delle guerre persiane, in cui maturano gli elementi della civiltà ellenica che fioriranno anche nei seguenti e nel quale spiccano quattro grandi figure: Pindaro, il lirico che impersona il genio nazionale della Grecia e i tre sommi tragici Eschilo, Sofocle ed Euripide.

Pindaro (522-448), di aristocratica famiglia tebana, manifesta nei suoi « epinici » il saldo spirito religioso che lo anima e insieme la nobilissima concezione che se n' era foggiata. Infatti non soltanto egli è inclinato a considerar piuttosto il governo generale della divinità nel mondo (μοῖρα, τύχη, θεός, δαίμων) che non le singole persone degli dei, ma anche a sfrondar i miti - che adopera largamente perchè gli giovano a porre sotto una luce generale, relativa a una città o a una famiglia, il caso particolare della vittoria di un individuo e a glorificare così il presente alla luce del passato - da ogni elemento che non si convenga all' alto concetto morale ch' egli si fa degli dei, i « donatori della virtù ». L' uomo è grande per la scintilla divina della sua intelligenza, non per l' esistenza, « ch' è il sogno di un' ombra ». Non tutto cessa allo spirar della vita, perchè l' anima di provenienza divina (αἰῶνος εἴδωλον) è destinata all' immortalità, felice per i giusti « che vi contemplano un sole puro, durante la notte e il giorno... mentre gli spergiuri sono in preda a spaventosi tormenti » (Ol. II).

Questo alto sentimento morale, anche se non si voglia metterlo in relazione con le dottrine orfiche di cui Pindaro avrebbe subito l' influenza e con le quali manifesta una stretta

analogia, certo dimostra che il poeta era penetrato dalla nuova corrente di pensiero e di coscienza che aveva portato alla critica delle vecchie concezioni e introdotta, della divinità, un' idea più conforme alle aspirazioni della vita morale e della giustizia.

Eschilo (525-456), nativo di Eleusi ai cui misteri fu iniziato, oplita valoroso a Maratona, è persuaso, come poi Erodoto, che la vittoria dei Greci sui barbari è dovuta alla volontà degli dei, della cui opera in pro degli uomini e della cui essenza egli ha un alto concetto, come dimostra il celebre verso conservatoci da Clemente Alessandrino (Strom., V): « Zeus è l' etere, la terra e il cielo, Zeus è tutto e ciò che sta oltre il tutto ». A un tal Zeus ben si conviene l' inno sublime del coro dell' Agamennone.

Il carattere religioso della tragedia eschilea è veramente elevato e tende a mostrar come la volontà degli dei si esercita su gli uomini secondo una legge da cui questi non si possono sottrarre; e come l' empietà e il delitto sian da essi puniti, tanto nei singoli uomini, come nel folle Serse che osò traversar l' Ellesponto sfidando Posidone; quanto nella famiglia, come in quella degli Atridi i cui discendenti pagano il fio delle colpe di Atreo e divengono strumenti e vittime di una forza ch' è maggiore di loro. Ma una tal concezione non è così severa che non si pieghi, conforme alle nuove correnti, a un brivido di misericordia specialmente in grazia dell' espiazione che, suggerita dagli dei, può meritare il perdono e mutar l' Erinni vendicatrici in Eumenidi, come avviene nella terza fase dell' Orestiade.

In genere Eschilo è ligio alle tradizioni popolari, perchè il genere letterario scelto più difficilmente gli permetteva di staccarsene, ma pure talvolta, sebbene timidamente, critica le parentele mitiche degli dei.

Sofocle (496-406), nato a Colono presso Atene, vive nel fiore dell' età periclea e rappresenta il momento migliore dell' equilibrio tra la tradizione e le correnti innovatrici, proprio dei periodi aurei. Egli venera l' antica religione del paese, s' è fatto iniziare ai Misteri eleusini, rispetta gli oracoli, che fa entrar nelle sue tragedie, e sente vivo il potere del fato,

manifestazione misteriosa della volontà superiore a cui è vano ribellarsi. Però è molto più umano di Eschilo nel concepir l'azione di questo potere e lo fa agire più nell'interno della psiche che nelle costrizioni e violenze esteriori. Sente vivamente la pietà e in lui il rispetto tradizionale degli dei si concilia inconsciamente con le idee che dei medesimi hanno apportato le correnti più individualistiche dei tempi nuovi. Esempio evidente di questa situazione è Edipo, l'uomo che nonostante le sue buone intenzioni non può sottrarsi al fato che pesa su di lui e che deve avere il suo corso, come ha detto l'oracolo; ma che pure non perde mai la sua nobiltà di carattere e di coscienza e merita alla fine di terminare i suoi giorni, ribenedetto, nel bosco delle Eumenidi.

Invece, con *Euripide* (480-406), sebbene sia morto nel medesimo anno, si vive idealmente in un mondo nuovo. Egli è figlio della sofistica, così largamente dilagata a suo tempo. Le antiche tradizioni cadono tutte con lui: la mitologia è fatta segno ai suoi sarcasmi: la natura degli dei è messa in dubbio con frasi restrittive come: Zeus, chiunque egli sia...; ovvero gli dei son ridotti a puri nomi di fenomeni naturistici o umani. Così Zeus è l'etere, il cielo, l'aria, la ferrea necessità che governa il mondo. Ma anche in questa negazione amara si sente il bisogno di sostituir qualche cosa alla vecchia fede irremissibilmente caduta: bisogno che praticamente si manifesta nel rispetto che Euripide ha per i Misteri, sebbene nemmeno in questi il suo spirito acuto e indipendente trovi una risposta che lo calmi. Ammesso questo concetto degli dei, si capisce come Euripide descriva l'uomo più che mai in balia del male della vita, e si preoccupi, più che i suoi predecessori, di svolgere il lato prettamente umano de' suoi eroi.

Un tale atteggiamento di spirito non poteva piacere a un conservatore come *Aristofane*, il quale era convinto che l'antica religione giovasse allo Stato più delle nuove idee, e per il suo spirito mordace era naturalmente inclinato a criticar vivamente ogni atteggiamento di spirito che non quadrasse con le sue vedute. Egli quindi, come i Sofisti, come il venerando Socrate, così assalì Euripide; ma senza riuscir egli stesso a darci degli dei una rappresentazione più decorosa.

Questi anzi nelle sue Commedie fanno la figura più ridicola, come negli Uccelli, in cui si mostrano pronti a vender per poco l'impero del mondo, perchè hanno fame in seguito alla penuria di sacrifizi.

17. *I Presocratici.* Al pari di tutte le filosofie iniziali, anche la speculazione greca delle origini è strettamente legata con la religione, giacchè come questa include il tentativo di spiegar l'origine e la finalità dell'universo, così la filosofia a' suoi inizi non sa sciogliersi dalla speculazione teologica e concepisce le sue teoriche in funzione dell'elemento divino. Pertanto, anche nei più antichi pensatori della Grecia, che sono i filosofi della Ionia, si trovano gli accenni di una preoccupazione religiosa, sia che svolgano elementi preesistenti, sia che vi si oppongano in nome di un pensiero più evoluto, che cerca di spiegar più razionalmente le vecchie teogonie cristallizzate, o criticare i vetusti culti popolari così pregni dell'animismo primitivo.

Talete, il primo di questi pensatori, pone come principio di tutte le cose l'acqua, a simiglianza dell'Okeanos omerico, ma mentre questo è un'ipostasi, l'acqua di Talete è un elemento.

Anassimandro e Anassimene pongono come principio rispettivamente l'infinito (ἄπειρον) e l'aria, che richiamano il vuoto (χάος) delle antiche teogonie, ma anche qui essi sono elementi e non dèi generatori.

Pitagora concepisce la divinità come numero e raccoglie nel suo sistema elementi orfici, elementi animistici come la metempsicosi e (nel cenobio aristocratico da lui fondato a Crotona) interdizioni rituali come il mangiar fave e l'uccidere il gallo. Gli Eleati si fissano nella meditazione dell'Essere e, tra essi, Senofane fa una felice critica del politeismo del suo tempo. Eraclito si pone nella posizione contraria e nega l'Essere in nome del Divenire; e pur mostrando rispetto all'Oracolo e al santuario di Efeso, dove depone il manoscritto della sua opera, critica Omero, che vorrebbe cacciar a colpi di frusta dalle assemblee, e pone al di sopra di tutte le cose un Logos, una mente che tutto governa.

I nuovi Ionici riprendono l'idea eleatica dell'Essere, ma ne ammettono il movimento per conciliar i due punti di vista; e a questo movimento dànno come principio una causa motrice che Anassagora chiama la Mente (νόος). I Sofisti, nello scetticismo universale, affermano con Protagora che l'uomo è la misura di tutte le cose e mettono in dubbio l'esistenza degli dei, provocando processi di empietà (ἀσέβεια), di cui Socrate fu nobilissima vittima.

18. *Socrate.* Con Socrate la filosofia si fa uomo, perchè egli restaura su le basi della coscienza la filosofia antica, visto che lo studio del mondo esterno aveva condotto a tanta intemperanza di pensiero e di vita. A lui è cara sopratutto la sentenza scritta nel santuario dell'Oracolo che lo aveva proclamato il più sapiente degli uomini: γνῶθι σαυτόν, perchè il peccato è ignoranza e chi ben sa non pecca. Tuttavia questo rinnovamento delle basi della filosofia non intaccò nel suo spirito la pietà e la religione degli dei. Socrate fu indubbiamente un credente e agli dei professò un culto e offrì sacrifizi. Sentiva vivamente l'azione della provvidenza nel mondo, e riteneva di aver avuto dall'alto una missione da compiere in mezzo ai suoi concittadini traviati dalla sofistica. Uno spirito particolare, il suo δαιμόνιον, lo dirigeva nella via da battere; e questo spirito non deve intendersi soltanto come la voce della coscienza (perchè il demone di Socrate parla solo in alcune circostanze) e nemmeno come un *genius*, (perchè Platone e Senofonte parlano di una voce, di un «*divinum quoddam*», come si esprime Cicerone in proposito) ma come un avvertimento interiore concepito secondo le idee correnti al suo tempo intorno alla divinazione, alle quali Socrate presta ferma fede. Noi possiamo spiegarlo come un fenomeno di subcoscienza. Ugualmente ferma era la sua fede intorno all'immortalità dell'anima, di cui ci è prova gloriosa la morte, narrata nel Fedone. Sicchè la condanna inflittagli per empietà deve spiegarsi come una conseguenza della cieca reazione che seguì in Atene dopo la sconfitta peloponnesiaca.

Platone sviluppa il pensiero di Socrate e concentra nelle Idee ogni realtà. Critica le concezioni antropomorfiche care alla mitologia e i poeti che le hanno cantate, compreso Omero, pur adoperando i nomi di Zeus, Apollo e di altre divinità. Ammette che la provvidenza divina governi il mondo, crede all'anima del mondo e degli astri, agli spiriti che popolano l'aria. È persuaso dell'esistenza dell'anima dopo morte e parlando di essa si serve d'idee e concetti attinti agli Orfici attraverso Pitagora. Mostra, come il suo maestro, di aver fiducia nella mantica e vuole che l'oracolo di Delfi sia nella sua Repubblica la guida delle deliberazioni.

Aristotele dà della divinità un concetto scientifico ponendola come causa prima e motrice, principio della natura e della scienza. Praticamente egli vuole conservata la religione tradizionale con i suoi miti, i suoi templi, le cerimonie; e nella Politica descrive come deve essere organizzato il culto nelle città. Il suo testamento, secondo Diogene Laerzio, conteneva disposizioni in favore di due divinità.

Epicurei e Stoici. Epicuro ammette gli dei, che si possono conoscere alla stessa maniera degli oggetti materiali. Essi sono immortali, beati, ma non s'incaricano del governo del mondo perchè questo nuocerebbe alla loro beatitudine. Deve esser loro prestato un tributo di pietà a motivo appunto della loro perfezione. Gli Stoici, la cui scuola è una reazione contro quella epicurea, ammettono la divinità, ma la fanno immanente nella materia. Giacchè ritengono che l'universo risulti da quattro elementi, due attivi (fuoco e aria), due passivi (terra e acqua), tra i quali il fuoco funge, alla maniera di Eraclito, da mente ordinatrice (λόγος). Credono alla Provvidenza (πρόνοια) e alle sue manifestazioni divinatorie, basandosi su la teleologia dell'universo, ma ritengono che questo sia regolato da una legge immutabile che chiamano appunto Necessità (εἱμαρμένη).

L'influenza di queste due scuole sul pensiero religioso e filosofico della società greco-romana è argomento della storia generale.

BIBLIOGRAFIA

Opere generali intorno alla religione dei Greci, oltre quelle antiche ma pur sempre utili a consultarsi, di A. MAURY, *Histoire des religions de la Grèce antique*, 3 vol., 1857-59; F. G. WELCKER, *Griechische Götterlehre*, 3 voll., 1857-62; L. PRELLER, *Griechische Mythologie*, 1887-94, quarta edizione edita da C. Robert, vanno ricordate: O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 voll., München 1897, 1906. Fanno parte dell' «Handbuch der klass. Altertumswissenschaft in systematische Darstellung» edito da Jwan Müller a cominciare dal 1892 e che contiene le opere migliori uscite in Germania su l'argomento. L'opera del Gruppe è una vera enciclopedia mitologico-religiosa della Grecia, dove l'A. studia i differenti miti dal punto di vista: 1. dei luoghi di culto; 2. delle concezioni e tradizioni mitologiche classificate secondo i gruppi di leggende: cosmogonia, teogonia, gigantomachia, antropogonia e diluvio, Eracle, ciclo tebano, argonauti, Teseo, ciclo troiano; 3. della storia religiosa greca, dove riassume lo sviluppo religioso ellenico dal totemismo al cristianesimo. È un'opera di circa duemila pagine che dispensa dall'adoperare quelle uscite in antecedenza. Come complemento della sua Mitologia greca il medesimo O. GRUPPE ci ha dato: *Die mythologische Literatur aus dem Jahren* 1898-1905, Leipzig, 1908 (t. 137 del «Jahr. klass. Altertumswissenschaft») che contiene una bibliografia sistematica e ragionata delle opere più ampie su l'argomento; l'elenco delle divinità per ordine alfabetico con riassunto degli studi relativi. Fa anche la storia degli studi mitologici facendo rilevare il tramonto del puro criterio filologico, la decadenza del miraggio orientale specialmente fenicio, al quale pure l'A medesimo aveva fatto omaggio in un'opera, *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, I. Leipzig, 1887 e l'importanza dell'uso ragionevole del metodo antropologico. Vedi del medesimo O. GRUPPE, *Geschichte der klass. Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921, pubblicato come supplemento al Lexikon del Roscher e contenente la storia degli studi mitologici dagl'inizi del medioevo ai tempi nostri, con ampii sviluppi sui singoli sistemi. Indispensabile.

J. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1908, (ed. 2ª). Richiama l'attenzione degli studiosi più sul rituale che su la mitologia dei Greci ed è ben fornita di tutti i presidi della scuola antropologica. Il rito è prima animistico, diretto a stornar magicamente il potere malefico delle divinità infere, poi olimpico diretto alle divinità del cielo concepite antropomorficamente. Il culto degli eroi è l'intermediario fra i due. L'elemento dionisiaco venuto di Tracia e sublimato dall'orfismo pose da banda il culto degli olimpici e aderì piuttosto alle divinità ctoniche più suscettibili di purificazione e spiritualizzazione; e con l'orfismo termina la religione greca. È un'opera importante per lo studio del rituale sul quale apre nuove vedute. In piccolo queste medesime idee sono svolte dall'autrice in *The Religion of ancient Greece*, London 1905. Non altrettanto si può affermare dell'ultimo volume della dotta autrice *Themis: a study of the social origins of Greek Religion*, Cambridge, 1912, dove l'erudizione sta a servizio di inconsistenti costruzioni sociologiche. O. HABERT, *La Religion de la Grèce antique*, Paris, 1910, buono specialmente per la parte che tratta della religione nella letteratura.

DE WISSER, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Leiden, 1900. Raccolta preziosa di documenti. L'A. è seguace della scuola antropologica e applicando alla Grecia le conclusioni della medesima sostiene, dopo l'esame del culto prestato in Grecia a pietre, colonne, alberi, animali, ecc. che la religione dei Greci è passata ai suoi inizi attraverso una fase di animismo e di totemismo.

Vedi anche i repertori generali di antichità e religione classica DAREMBERG, SAGLIO, POTTIER, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris 1873-1920; PAULY'S, *Real Encyclopädie der klassischen Alterthumswissenschaft*, Stuttgart, dal 1894, nuova edizione completamente rifusa dal Wissowa e Kroll, in corso di pubblicazione; ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1920.

1. Per le fonti archeologiche v. un buon repertorio di notizie in S. REINACH, *Chroniques d'Orient*, 2 vol., Paris, 1891-1896, dove l'A. ha raccolto gli articoli pubblicati nella «Revue Archéologique» a mano a mano che le scoperte si seguivano. Per la parte che riguarda la civiltà egea quest'opera è completata da R. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, Paris, 1914 (2ª ediz.).

Le fonti letterarie si trovano riunite in tutte le grandi collezioni dei classici, Teubner, Didot, ecc. Le iscrizioni di legislazione religiosa sono raccolte da H. PROTT e L. ZIEHEN, *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*, I, Fasti sacri (PROTT); II, 1, *Leges Graeciae et insularum* (ZIEHEN). A. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles, 1910; DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum*, Berlin 1900. Entrambe le raccolte contengono un'abbondante sezione dedicata alla legislazione sacra. Un bell'esempio di utilizzazione delle iscrizioni nella storia del culto in Grecia si ha in A. DE MARCHI, *Gli Elleni*, Milano, 1911, libro di divulgazione scientifica che si legge con profitto. L'A. è seguace convinto della scuola filologica.

2. Su la storia della Grecia antica v. le grandi opere del GROTE, *Hystory of Greece*, London, 1846-56, in 10 volumi, buona specialmente pei tempi storici: E. CURTIUS, *Griechische Geschichte*, 3 vol., Leipzig, 1857-67,

(trad. ital. di Müller e Oliva), brillante e psicologica più che profonda e politica; G. BUSOLT, *Griechische Geschichte,* Gotha, 1885, 3 vol., studio accurato delle fonti, informazione bibliografica; J. BELOCH, *Griechische Geschichte* (2ª ed.) Strassburg, 1912-1916 in corso di pubblicazione. La più recente ed attendibile; J. BELOCH, *Die Griechen bis auf Alexander den Grossen.* Sintesi efficacissima redatta per la « Weltgeschichte » diretta da J. v. Pflugk-Harttung, Berlin; J. B. BURY, *A history of Greece,* London 1914. Esposizione chiara e competente. A HOLM, *Geschichte Griechenlands,* Berlin, 1886. ED. MEYER nel t. IV e seg. della grande opera più volte citata.

3 e **4**. Su la Grecia preellenica, oltre alla citata opera del Dussaud adorna di un pregevole capitolo sintetico su i Culti e Miti, ricordiamo: TSOUNTAS e MANATT, *The Mycenian Age,* London, 1897. Tesi: fondamentale è nella religione micenea il culto dei morti e quello del cielo padre (Zeus). G. BELOCH, *Origini cretesi.* « Ausonia » IV (1909), p. 219 seg.

A. J. EVANS, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult* in « Journal of Hell. Studies », XXI, p. 99-204. A. B. Cook, *Animal Worship in the Mycenian Age* in « Journal of Hell. Studies » XIV, 81-169; idem *The cretan axe culte outside Creta* in « T. O. », II, p. 184, dove mostra la diffusione del culto dell'ascia fuori dell'isola di Creta dall'Egitto alla Gallia e conclude che detto culto ha per origine naturistica il fulmine; J. E. HARRISON, *Bird and Pillar Worship in connexion with ouranian Divinities* in « T. O. » II, pag. 154 seg., la colonna e l'albero sacro rappresentano la Terra, l'uccello il Cielo; HOGART, *Aegaean Religion,* in « Encyclopaedia of Religion and Ethics », I, p. 147 seg., la religione mediterranea (che si estende a tutti i paesi bagnati da questo mare) importa essenzialmente la venerazione di due esseri divini, una dea, maggiore, un dio inferiore che secondo i vari luoghi si chiamano Iside e Horo, Cibele e Attis, Rea e Zeus (Creta). Come utile studio riassuntivo su la religione cretese con riguardo sopratutto ai miti v. P. MINGAZZINI, *Culti e miti preellenici in Creta* in « Religio » I (1920) p. 241-314. Le iscrizioni cretesi, indecifrabili, sono raccolte da A. EVANS, *Scripta Minoa,* Oxford, 1909.

5. La pubblicazione principe intorno al sarcofago di Haghia Triada è quella di R. PARIBENI, *Il sarcofago dipinto di Haghia Triada,* estr. dei « Monumenti antichi dei Lincei », XIX, Roma, 1908, a cui fan seguito quella di R. Dussaud in « RHR », LVIII, p. 364 seg., di Fr. von Duhn in « ARW », 1909, pag. 161 seg., che si scostano di poco dall'esegesi del Paribeni e di E. Petersen in « Jahrbuch des K. Arch. Inst. » 1909, che ne dà una tutta differente e non attendibile per cui il morto sarebbe invece un dio e tutta la rappresentazione avrebbe significato agricolo: vicenda dell'anno e delle stagioni.

Come giustamente osserva il Dussaud, il sarcofago di Haghia Triada ha un'importanza capitale per la storia della religione minoica in quanto permette di coordinare le sparse notizie ricavate dai singoli ritrovamenti anteriori.

8. Su la religione in Omero v. due bei saggi in G. DE SANCTIS, *Per la scienza dell'antichità,* Torino, 1909, su la divinità omerica e la sua opera sociale (p. 3-27) e su l'anima e l'oltre tomba secondo Omero p. 28-52.

9. Su le leggende degli eroi v. una esposizione brillante in P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique,* Paris, 1884, (ed. 2ª), opera devota ai principi della scuola filologica. C. ROBERT, *Die griechische Heldensage* I. Landschaftliche Sagen, Berlin, 1920. Il volume fa parte della quarta edizione del Preller citata al n. **1**. Ma in questo volume il R. ha talmente rinnovato ed elaborato il materiale da renderlo completamente nuovo. Sul culto prestato alle loro reliquie v. F. PFISTER, *Reliquienkult im Altertum,* I, Das obiekt der Reliquienkultes Giessen, 1909. II. Die Reliquien als Kultobjekt. Geschichte der Reliquienkultes. Formano il v vol. della collezione « RVV ».

L'A. comincia con fare lo spoglio delle liste mitiche dei re (eroi indigeni) delle grandi città Megara, Trezene, Acaia, poi tratta degli eroi stranieri con i vari tipi di leggende che ad essi si riferiscono (Edipo, Enea, ecc.), delle tombe degli eroi eponimi e gentilizi e finalmente di altre reliquie del tempo degli eroi e dei luoghi commemorativi prima dell'epoca eroica.

Su i dèmoni v. G. TAMBORNINO, *De antiquorum daemonismo,* Giessen, 1909, coll. « RVV », opera che si basa in massima parte su documenti dell'epoca ellenistica. Raccolte le testimonianze, espone ciò che i Greci hanno inteso per ossessione: il pazzo si riteneva fosse invaso da un nume, e i numi che facevano visite così inopportune erano oltre quelli delle malattie (Febris, Mephitis), anche Pan, le divinità lunari e le anime dei defunti. Si guariva dall'ossessione frequentando i Misteri, e mediante la magia e gl'incantesimi fatti dall'esorcista. I demoni invasori potevano rispondere se interrogati o invadere altri corpi.

Su le credenze e superstizioni proprie della religione popolare v. L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor,* Leipzig, 1903, in cui descrive i vari modi d'incubazione (l'uso di dormire nei santuari degli dei per ottener la guarigione) e le condizioni richieste nei vari santuari. M. HAMILTON, *Incubation,* London, 1906. Studia il rito nei templi pagani e nelle chiese cristiane. Utile come raccolta di materiale. A questo proposito era celebre il santuario di Asclepio (Esculapio) ad Epidauro intorno al quale v. CH. MICHEL, *Le culte d'Esculape dans la religion populaire de la Grèce ancienne* in « Revue d'hist. litt. religieuses » 1910.

Intorno alla fede nei miracoli presso i Greci (e i Romani), v. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder,* Giessen, 1909 (« RVV »). Tratta della fede nella forza miracolosa dell'imposizione delle mani; di alcuni casi tipici di guarigioni da dolori: delle statue ed immagini che procurano guarigioni. Seguono degli *excursus* su le resurrezioni, guarigioni doppie, cecità, punizioni e guarigioni miracolose e un'*appendice* quadripartita su la topica nella narrazione dei miracoli. È un volume utilissimo come repertorio di materiale.

10. L'opera più ampia su i culti pubblici degli Stati Greci è stata scritta da L. R. Farnell, *The cults of the greek States*, Oxford, 1896-1909. Sono cinque volumi nei quali l'A. distribuisce la materia secondo l'ordine gerarchico delle divinità, e per ciascuna di esse, secondo l'ordine geografico dei luoghi di culto; e invece di addentrarsi nell'interpretazione naturistica verso cui non è benevolo, si trattiene piuttosto su l'esame dettagliato dei vari culti di cui fa rilevare sovente le diversità locali sotto l'unicità del titolare Zeus, Dioniso ecc. e che mette in istretta relazione con l'ambiente nel quale sono sorti.

Come manuale delle istituzioni religiose dei Greci è sopratutto consigliabile P. Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer*, München, 1920 (ed. 3ª). Tratta dei luoghi sacri, delle persone, delle cerimonie e delle feste ed è messo al corrente delle scoperte archeologiche. Vedi anche del medesimo autore il volume *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910 dove il rito sacrificale dei Greci è studiato in tutti i suoi aspetti (della materia, dell'oggetto, della cerimonia). S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Christiania, 1915. Studia i particolari del rito sacrificale (movimenti, oggetti, persone ecc.). Sotto questo aspetto è di una utilità immensa.

Monografie di culti regionali: V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, 1894. Opera assai dotta ma troppo presa del miraggio orientale. L'A. sostiene non solo l'origine fenicia dei culti dell'Arcadia, ma, in sostanza, l'origine semitica di tutto il panteon ellenico.

Meno geniali e sintetici ma in compenso più saldi nelle conclusioni, sono: S. Wide, *De Sacris Troezeniorum Hermionensium Epidauriorum*, Upsala, 1888; idem, *Lakonische Kulte*, Teubner, 1893; W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens, Die Arkadischen Kulte*, Leipzig, 1891. Lavori minuziosi ed esatti che illustrano le regioni prescelte, luogo per luogo. Solo quando lavori preparatori di questo genere saranno fatti per tutta la Grecia, sarà possibile un'opera definitiva su i culti dell'Ellade.

La regione meglio conosciuta è l'Attica con la capitale Atene. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Alterthum*, Leipzig, 1898, (ediz. 2ª). È il rifacimento completo dell'invecchiata *Heortologie* (1864) del medesimo autore. Le feste sono disposte secondo l'ordine del calendario e sono studiate soltanto quelle pubbliche, non le locali; opera indispensabile. P. Nillson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906. Completa la precedente perchè espone le feste delle altre regioni: la materia è come nel Farnell raggruppata sotto i nomi delle varie divinità disposte, salvo le maggiori, per ordine alfabetico.

Per i miti e culti greci o grecizzati di Sicilia v. E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania, 1911, frutto di un lungo studio su l'argomento. Solo v'è fuor di luogo il richiamo al totemismo per spiegar l'origine del culto del cane, animale addetto al santuario di Adranos. Molte cose vi sono messe a posto riguardo ai culti indigeni, specialmente Adrano, le Madri di Engio e i Palici di cui è negata contro l'Holm

la pretesa derivazione orientale. Anche l'archeologia e il folklore sono opportunamente messi a contribuzione.

13. Su la divinazione v. l'opera classica di Bouché-Leclercq. *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-1881.

Su l'oracolo delfico: E. Bourguet, *Les ruines des Delphes*, Paris, 1914. In attesa che sia terminata la grande pubblicazione ufficiale dell'Homolle (*Fouilles de Delphes*, Paris 1902-), il volume del B. riesce prezioso sia per il lato archeologico-artistico sia per quello storico-religioso abilmente fuso col primo nell'esposizione. T. Dempsey, *The Delphic Oracle*, London 1918. Breve lavoro sintetico utile per la esposizione dell'influenza religiosa e politica dell'oracolo. W. H. Roscher, *Omphalos*, Leipzig, 1913. È uno studio comparativo di carattere insieme filologico, archeologico, folklorico che prendendo le mosse dalla famosa pietra conica di Delfi ne studia il significato (come centro della terra) presso i vari popoli con speciale riguardo naturalmente alla Grecia. Sul culto del serpente in Grecia E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen 1912 (RVV).

14. Su i riti magico-giuridici, G. Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris, 1906. Importanti i tre primi capitoli: *La religion et le droit criminel; l'ordalie, le serment.*

Le *tabulae defixionum* dell'Attica sono state raccolte dal Wrench in App. al « C. I. Att. » (1897). Aug. Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904, ha completato la pubblicazione aggiungendo tutte le altre tavolette trovate sia tra i Greci d'Oriente che tra quelli di Occidente, in numero di 305 disposte per ordine geografico, dall'Asia Minore alla Spagna. In una sostanziale introduzione l'A. studia a fondo il rito della *defixio*.

15. Il più bello studio complessivo su le credenze dell'oltre tomba in Grecia è di Erw. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i. B., 2 vol., 1890-94, che va dai tempi omerici ai filosofi. Considera il culto degli antenati come radice della credenza all'immortalità. (Trad. ital. di Codignola e Oberdorfer, Bari, 1914, 1916). C. Pascal, *Le credenze d'oltre tomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, Catania, 1912. Si riferisce alla credenza mitologica anzichè alla prassi rituale, come la precedente opera del Rohde e vi sono comprese, benchè in minor numero, anche le opere degli scrittori latini.

16-18. Su la religione nella letteratura e nella filosofia vedi, oltre le opere generali citate a principio:

C. Pascal, *Dioniso. Saggio su la religione e la parodia religiosa in Aristofane*, Catania, 1911. Accurata trattazione in cui l'A. esamina prima il modo con cui Aristofane si rappresenta il mondo divino, poi il tipo di Dioniso, lungo studio che dà il titolo a tutto il volume, indi quello di Zeus, Heracles, Hermes, Prometeo, i santuari, gli oracoli, ecc. Lettura assai piacevole.

EDW. CAIRD, *The evolution of theology in the Greek Philosophers*, Glasgow, 1904, opera di primo ordine. Da questa prende le mosse AUG. DIÈS, *L' évolution de la théologie dans les philosophes grecs* in « Revue d' hist. et de litt. religieuses », 1906. P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs dès origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904. Svolge tutto il pensiero religioso della letteratura e della filosofia greca. L. LOUIS, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, 1909, opera scritta con conoscenza della letteratura su l' argomento. Giunge fino a Filone Alessandrino.

Sull' atteggiamento della filosofia antica di fronte alla preghiera v. H. SCHMIDT, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen, 1907 (« RVV »). Le opinioni sono esposte per ordine cronologico dalle origini al neoplatonismo. F. PICAVET, *De Epicuro novae religionis auctore*, Paris, 1891. Epicuro non fu irreligioso, anzi fu fondatore di una religione novella. La prima parte della tesi è meglio dimostrata della seconda.

O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911. In otto capitoli dalle origini fino al panteismo stoico di Zenone, Cleante e Crisippo. Ampia e ben condotta. C. H. MOORE, *The religious Thought of the Greeks*, Cambridge (U. S. A.), 1916. Delinea il progresso del pensiero greco sia morale che religioso da Omero a Plotino, e la sua diffusione nel mondo romano. J. KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, Teubner, 1901, 1909. In tre parti, in corso di pubblicazione. Il secondo e quinto capitolo del quinto libro, dedicato alla coltura ellenistica, trattano rispettivamente della filosofia e della religione nell' epoca ellenistica. Opera ottima sotto ogni rapporto, che sostituisce quella ormai antiquata del Droysen.

CAPITOLO XII.

Le religioni misteriosofiche

1. A questo punto della trattazione, meritano uno speciale rilievo talune forme di religione le quali per gli elementi da cui risultano costituiscono un tipo a parte, che conserva le sue linee fondamentali anche attraverso le più varie specificazioni di razza, di cultura e di momento storico: le misteriosofie.

Dal punto di vista storico-critico le religioni sono suscettibili di varie suddivisioni a seconda dell' angolo visuale da cui vengono esaminate. 1. Se si considera l' oggetto della credenza religiosa ossiano gli Esseri superiori verso i quali si dirige l' omaggio degli uomini, si ha la triplice divisione in

religioni animistiche, politeistiche, monoteistiche. 2. Se si considera lo stadio sociale dei gruppi umani che aderiscono alle varie religioni, si ha una nuova tripartizione in religioni tribali, nazionali, universali le cui sezioni sono rispettivamente corrispondenti a quelle citate al n. 1. 3. Se si considera, infine, lo sviluppo storico-morale degli individui e dei gruppi, si ha una terza ripartizione delle religioni in due grandi suddivisioni: religioni naturali e religioni storiche.

Si dicono « naturali » quelle religioni che per la loro struttura intellettuale e rituale rispondono alle esperienze e ai bisogni elementari degli individui e dei gruppi. Esse sono un complesso di pratiche più che di dottrine: non vantano un *credo* determinato, non si richiamano alla persona di un fondatore, o, se un nome vien fatto, esso è il nome di un codificatore dei riti, come Numa presso i Romani, non di un rivelatore di un sistema religioso. Loro tendenza è di svilupparsi da una fase inferiore animistica ad una superiore naturistica con parallelo rigoglio di creazioni mitologiche escogitate per spiegare e coordinare le varie esperienze ed osservazioni su la natura (cfr. Cap. I, n. 17).

Si dicono « storiche », ma in senso largo, in quanto cioè rappresentano un momento ulteriore dello sviluppo religioso, quelle religioni che sorgono in seno a religioni preesistenti. Esse o sono davvero dovute all'opera di un riformatore vissuto nella piena luce della storia (Confucio, Budda, Maometto, ecc.) ed allora si presentano sempre come una reazione contro la religione imperante fino allora e recano un'etica superiore in funzione di un concetto universalistico della divinità, un rituale sceverato da elementi animistici, un'escatologia che garantisce al fedele il frutto delle buone azioni compiute nella vita. Oppure queste religioni si riannodano a un fondatore mitico di natura divina (Dioniso, Osiride, Mithra, ecc.) nella cui milizia si entra mediante una speciale iniziazione tenuta segreta ai profani; nella cui vita che contiene vicende di sofferenze, morte e risurrezione - dovute in genere al significato agrario originale di queste divinità - si compendia tutta la fede e tutta la morale dell'adepto; nella cui istituzione sacrificale, di valore insieme efficace e commemorativo, è riposta la chiave della salvezza e quindi la fede certa in una beata immortalità. E queste sono appunto le religioni che si dicono misteriosofiche in quanto hanno una serie di riti iniziatorii tenuti occulti ai profani (μυστήρια) ed una speciale dottrina (σοφία) di salvazione.

2. Caratteristica delle religioni misteriosofiche è, pertanto, quella di esser proprie di gruppi scelti che si distaccano dalla massa per vivere una vita religiosa più intensa regolata ad immagine e somiglianza di quella del fondatore. Esse nascono in seno ad aggruppamenti religioso-sociali più vasti per il bisogno di ristabilir l'equilibrio tra la civiltà del gruppo, che evolvendosi si fa più comprensiva sia dal lato intellettuale e morale come da quello politico e sociale, e la sua religione le cui forme fissate in un'epoca più primitiva non riescono più a contenere ed esprimere le più larghe visioni e le più nobili esperienze spirituali del gruppo.

Tale sviluppo, essendo essenzialmente religioso, si compie su la piattaforma di quello che è per eccellenza il punto centrale di ogni religione, cioè il sacrifizio (cfr. Cap. I, n. 11); e si compie attraverso tre fasi: magica, oblativa e mistica che rappresentano altrettanti gradi di sublimazione del sacrifizio e socialmente corrispondono ad altrettante fasi della civiltà: tribale, nazionale, universale.

La fase magica. In questa fase il sacrifizio tende, mediante l'attiva partecipazione dell'offerente, a provocare od aiutar l'azione della natura a beneficio del gruppo nel cui nome egli agisce. Tale è per esempio la solenne cerimonia dell'*Intichiuma* presso gli Arunta australiani. (Cfr. Cap. I, n. 26).

La fase oblativa. Il sacrificio oblativo non è più, grazie allo sviluppo delle idee e della vita sociale, un rito di costrizione delle forze impersonali in giuoco nella natura (cfr. Introd. 9, p. 10), ma un omaggio di sudditanza, un'offerta fatta agli Esseri superiori, concepiti come personali, come volontà possenti e libere, patrone dello Stato, della città, della famiglia, alla cui riconosciuta sovranità si conviene quel medesimo tributo che il suddito deve al sovrano, lo schiavo al padrone. Questo sacrifizio è immolato nell'interesse degli offe-

renti (famiglia, città, Stato) con esclusione di tutti quelli che non appartengono ad alcuna di quelle categorie e tende ad ottenere la prosperità del gruppo e ad attuar l'armonia che deve regnare tra questo e gli dei.

La fase mistica. In questa fase il sacrifizio supera ormai le barriere di razza e di Stato che gli spiriti superiori considerano come caduche; prescinde dagli interessi della collettività per troppo lungo tempo serviti a scapito di quelli dell'anima individuale; ripudia il concetto mercantile del dono e considera la vittima sacrificale solo come il memoriale di un'immolazione avvenuta in origine nella persona di un essere divino di cui l'animale è la vittima rappresentativa.

Le religioni misteriosofiche sono imperniate su quest'ultima fase del sacrifizio. In esse la divinità che ne costituisce il centro non limita la sua azione ad una città, ma accoglie tutti coloro che a lei si volgono di qualunque Stato, razza o condizione sociale essi siano; in esse l'individuo può assicurar la propria rinascita spirituale assimilandosi mediante un'apposita cerimonia (iniziazione) alla sorte del dio nella morte e nella risurrezione; in esse la morte del dio non sta più, o almeno non sta soltanto, a garentire il ritmo delle stagioni, ma sopra tutto l'immortalità beata in una vita che comincia oltre la tomba, vita che l'individuo vive ad immagine e somiglianza del dio e fatto partecipe della sua natura: ogni devoto osiriano dopo morte diviene ed è chiamato un Osiride, ogni dionisiaco, dopo l'iniziazione, è un Bacco.

Dei due elementi, rituale e mitico, che entrano in questa terza fase, quello rituale è il più antico e si presenta come la prosecuzione, inviolata e inviolabile, di un antico sacrifizio che riceve, ora, il suo valore sacro per l'appunto dalla sua remota antichità. Ma l'elemento mitico, quello cioè creato per spiegare l'origine di questo sacrifizio e metterne la divina efficienza in armonia con le esigenze spirituali degli aderenti alla misteriosofia è di molto posteriore e rappresenta l'apporto dell'evoluzione spirituale. Detto apporto diventa per la religione che se ne giova il titolo per assumere un valore generale e porre l'Essere divino che nel sacrifizio si immola come segno di salvezza dell'universo.

3. Le religioni misteriosofiche del mondo antico, la cui notizia è a noi pervenuta, si possono dividere in elleniche ed orientali. Appartengono alle prime i Misteri di Dioniso e di Orfeo, i Misteri Eleusini, i Misteri di Samotracia. Appartengono alle seconde i Misteri di Osiride in Egitto, i Misteri di Adone in Siria, i Misteri di Cibele in Asia Minore, i Misteri di Mithra nell'Iran. Queste misteriosofie fioriscono durante la grande epoca ellenistica dal IV sec. a. C. al IV sec. d. C. e perciò la loro trattazione si colloca bene a questo punto tra la religione dei Greci che offre elementi preziosi alla unificazione spirituale dell'èra ellenistica e la religione dei Romani che, posti quasi alla confluenza storica delle esperienze spirituali di tutto il bacino mediterraneo, servono da efficace veicolo alla loro diffusione.

Prima però di addentrarci nell'esame degli elementi fondamentali che costituiscono queste misteriosofie, conviene far brevemente parola delle società segrete dei selvaggi nelle quali si trovano quegli atteggiamenti psicologici e quelle azioni rituali che, sublimate da visuali etiche e da impulsi mistici, riscontreremo poi nelle misteriosofie vere e proprie.

Presso tutte le popolazioni selvagge si trovano associazioni segrete (cfr. Cap. I, n. 16) i cui adepti intendono attuare una speciale unione con una Potenza o forza superiore, patrona dell'associazione stessa, mediante una iniziazione che garentisce a chi la riceve l'esercizio di poteri straordinari. Dette associazioni hanno un capo dotato di virtù magiche speciali, che regola la vita associata dei confratelli; hanno distintivi peculiari che assimilano gli adepti tra loro e al patrono; hanno un rigoroso cerimoniale che si applica minutamente nei vari casi di ammissione di nuovi soci o di esplicazione delle prerogative della confraternita; hanno diversi gradi di iniziazione ai quali si accede dopo le relative cerimonie di aggregazione. Il rito fondamentale, che caratterizza l'iniziazione al grado supremo, e riveste il candidato delle virtù stesse del patrono, consiste in cerimonie mimetiche della vita e delle azioni di questo, che culminano spesso nella morte simbolica dell'iniziando. Il quale abbandona così la sua vecchia vita per ri-

sorgere ad una vita nuova ottenuta in virtù dei riti e ricca di quelle capacità sopranormali per ottener le quali egli si è assoggettato ai riti iniziatori.

Un caso tipico di iniziazione a questa forma di società segrete ci è offerto dagli Ojibway (tribù pellirossa stanziata presso il lago Huron), i quali hanno una società segreta a quattro gradi di iniziazione per raggiungere l'unione con il Grande Spirito, che è l'istitutore del rito e il fondatore della confraternita. Il rito di iniziazione rappresenta per l'appunto la morte e la risurrezione del candidato. Il quale viene colpito dai confratelli con i sacchetti magici (ove son riposti gli amuleti carichi di possente virtù) e cade bocconi come morto. Allora i presenti gli pongono sul dorso i sacchetti, provocando così l'uscita, dalla bocca, della vecchia anima sotto forma di una conchiglia. Indi ritirano i sacchetti e girano attorno al caduto toccandolo con i sacchetti medesimi. Ed il morto risorge e riceve anche lui il suo sacchetto, con il quale sperimenta la virtù acquisita colpendo i suoi iniziatori che cadono al suo tocco per poi rialzarsi.

In queste società segrete si trovano già i germi psicologici delle misteriosofie. Ma solo i germi però, perchè: 1. in esse il candidato cerca solo di acquistare facoltà magiche che gli diano potere su la natura e su la vita, mentre nelle misteriosofie si ha il senso propriamente religioso-morale dello spogliarsi del vecchio uomo con le sue miserie morali per rivestirsi del nuovo; 2. in esse il candidato intende garentirsi durante la vita l'uso delle facoltà magiche acquisite, mentre nelle misteriosofie si ha la proiezione, nell'oltretomba beato, delle virtù superiori ottenute attraverso l'iniziazione; 3. in esse le qualità acquisite sono ristrette rigorosamente alla confraternita, mentre nelle misteriosofie c'è il senso della universalità della salvazione oltre le barriere di nazione e di casta.

I Misteri di Dioniso

4. Le fonti per lo studio dei Misteri dionisiaci sono:

Schol. Aristoph. Aves, 874;
Schol. Aristoph. Vespae, 9;

Macrob. Saturn. 1, 18 tutti e tre su l'origine tracia di Dioniso-Sabazio;
Homer. Il. 6, 130 ss. sul carattere orgiastico del Dioniso tracio;
Clem. Alex. Protrept. 2, 76;
Arn. Inst. div. 5, 21;
Firm. Mat. de errore prof. rel. 10 tutti e tre su l'iniziazione dionisiaca;
Arn. Inst. div. 5, 19, su le celebrazioni dionisiache in Creta;
Strab. 10, 3, 15-16 sul carattere origiastico dei Baccanali;
Erodoto 4, 18 su la celebrazione biennale della festa;
Euripide, Le Baccanti, per lo spirito entusiastico dell'ebbrezza dionisiaca e il contenuto tebano del mito di Dioniso;
Plutarchi de Ei apud Delphos su la localizzazione delfica del culto di Dioniso;
Livio, 39, 14-19 su la diffusione del culto in Roma e la sua severa repressione da parte del Senato;
CIL, I, 143 contenente il senatusconsulto che interdice i Baccanali, ritrovato su tavola di bronzo presso Catanzaro nel 1640, ora a Vienna.

5. Dioniso, il dio centrale dei Misteri dionisiaci, non ostante la profonda influenza esercitata sul genio greco come ispiratore sacro del teatro, creatore della danza, elemento di prim'ordine dei Misteri Eleusini e degli Orfici è in origine una divinità estranea alla Grecia, proveniente dalle balze di Tracia, dove era adorato sotto il nome di Sabazio. In quel montano paese ricco di densi boschi e di vallate profonde Sabazio era per eccellenza il dio della vegetazione selvaggia che si compiaceva di attraversare in corsa sfrenata, tra l'urlío del vento, le secolari foreste ed amava esser adorato dagli uomini in quella stessa guisa esaltata e parossistica nella quale egli si rendeva loro presente.

Per questo suo carattere entusiastico il culto di Sabazio rivestiva tra le genti tracie le prerogative di una associazione chiusa di adepti i quali in virtù di una speciale iniziazione erano soli capaci di assimilarsi al dio e rivestirne le qualità conforme a quanto, come abbiamo visto più sopra (n. 3), si verifica presso le popolazioni primitive.

La festa. Dalle frammentarie notizie che possediamo in proposito si ricava che adepte del culto di Sabazio erano sopratutto le donne che costituivano il suo corteggio (θίασος). Esse vestite di una pelle di cerbiatto (νεβρίς) o di volpe (βασσάρα), coronate di edera la pianta sacra che masticata dà l' ebbrezza, impugnando il tirso, correvano pazzamente di notte durante la grande celebrazione biennale, per la montagna, stringendo al seno il cerbiatto incorporazione del dio, al suono assordante di cimbali e timpani e flauti. In tal guisa la loro eccitazione veniva elevata fino al parossismo, in preda al quale finivano per gettarsi su l'animale che stringevano al seno e per addentarne crude le carni (ὠμοφαγία). Così realizzavano, per il momento dell' ebbrezza, l' unione con la divinità.

Questo culto per le sue caratteristiche essenziali era suscettibile di un' elevazione religiosa, parallela allo sviluppo dell' ambiente sociale, sviluppo che in Grecia subì rapide e significantissime tappe. Ed invero nell' incorporazione omofagica del dio per riviverne l' ebbrezza, era chiusa in germe l' unione mistica con lui attraverso il sacrifizio; nel carattere originariamente vegetale del dio, con il conseguente duplice aspetto di morte e di risurrezione, era contenuta la prospettiva di una consimile risurrezione per il suo fedele qualora si fosse assimilato a lui mediante il sacro rito dell' iniziazione. Le *Baccanti* euripidee ci fanno fede, come del vetusto carattere orgiastico delle celebrazioni dionisiache così della elevazione morale a cui erano pervenute.

L' iniziazione. Anche intorno a questa abbiamo solo frammentarie notizie. L' iniziando veniva spalmato di crusca e di argilla, indi bagnato di acqua. Indi gli venivano lette ad alta voce le formule del rituale, cui rispondeva; di poi gli venivano mostrati in un cesto taluni oggetti sacri, insieme con un serpente aureo. Da ultimo, quasi a realizzare una specie di accoppiamento simbolico con la divinità, veniva introdotto dal collo nel seno dell' iniziando il serpente d'oro che gli si faceva scivolar lungo il corpo e si estraeva dal lembo inferiore della veste.

6. La diffusione di questo culto orgiastico non si fece senza contrasti presso i Greci, dotati di un maggiore equilibrio psichico e di un migliore gusto estetico, come stanno a provarlo parecchie leggende che ricordano insieme l' opposizione al culto e la punizione che ne fu la conseguenza (1). Ma una volta affermatosi esso raggiunse una larga diffusione irradiando da taluni insigni centri politico religiosi: Delfi e Tebe per la Grecia del Nord, Atene per l' Attica, Creta per l' Egeo, sot-

---

(1) Queste leggende sono le seguenti: *Le Miniadi,* le tre figlie di Mynias re di Orcomeno rifiutano di prender parte alle orgie di Dioniso, ma il dio con prodigi le spaventa e le induce a trarre a sorte chi tra esse parteciperà alle feste. Tocca a Leucippe che invasa dal furore divora il figlio Ippaso (OVID. *Met.* 4, 1; PLUT. *Quaest. gr.* 38). *Le Pretidi,* le tre figlie di Preto re di Tirinto sono punite della loro ostilità a Dioniso con una mania spaventevole per cui fuggono dalla casa paterna e vanno sui monti d'Arcadia e Argolide, urlando e indulgendo a una insaziabile libidine. Melampo le risana (APOLLOD. 2, 2, 2): secondo un' altra tradizione non sono le figlie di Preto ma le donne di Argo che fuggono sui monti e squarciano i figliuoli (HEROD. 9, 34; DIOD. 4, 38; PAUS. 2, 18, 4).

Penteo, re di Tebe si oppone alla celebrazione dei Misteri nella sua città; ma sua madre Agave, nel furore dionisiaco, lo uccide e lo squarcia insieme alle altre baccanti (EURIP., *Bacch.,* OVID., *Met.* 3, 513 seq.). *Perseo,* è assalito da Dioniso e dal suo corteggio perchè contrario alle celebrazioni dionisiache, esce vincitore dalla lotta, ma i due si riconciliano. (PAUS. 2, 20, 4). *Licurgo* re degli Edoni di Tracia insegue le nutrici di Dioniso e le colpisce ma è punito di cecità dagli dei (HOM. *Iliad.* 6, 130). Secondo un rifacimento posteriore uccide suo figlio durante il furore dionisiaco ed il dio lo fa squartare (APOLLOD. 3, 5, 1). *Orfeo* vuole opporsi anch' egli alla religione dionisiaca ma le baccanti in furore lo sbranano (AESCH. Fragm. *Bassarai* che registra la tradizione più antica).

Anche Roma si oppose energicamente alla diffusione dei Misteri di Dioniso e ci resta della sua opposizione il famoso *Senatusconsultum de Bacchanalibus* del 186 a. C. e la narrazione liviana citata nelle fonti (n. 4). Secondo S. REINACH, *Une ordalie par le poison à Rome et l' affaire des Bacchanales* in « Cultes, Mythes et Religions » III, 254 sq. si trattò di una repressione politica in quanto il Senato vincitore dei Cartaginesi e dei Cisalpini temeva una coalizione del mondo ellenico (Macedonia e Siria) che avrebbe potuto trovar nell' Italia meridionale un aiuto efficacissimo.

Ma nei primi secoli dell' impero i Misteri di Dioniso ebbero grande voga sotto il nome di « Sacra Savadia ». Insigne monumento del culto

toponendosi a tutte quelle fusioni e modificazioni che il genio delle varie stirpi greche e la preesistenza di culti e cerimonie vetuste gli imposero volta a volta [1].

I Misteri Orfici

7. I Misteri orfici sono la sublimazione teologica e morale di quelli di Dioniso. Ne conservano, riformandola, la parte rituale, ma ne innalzano il significato religioso e filosofico e coordinano la credenza nell'immortalità dell'anima a quella della trasmigrazione delle anime. La fioritura dell'orfismo avviene nel sec. VI, epoca di doloroso travaglio sociale per la Grecia, in cui le vecchie oligarchie cadono e il popolo attraverso profonde convulsioni acquista i suoi diritti. Esso sembra rappresentare, durante quest'epoca, lo slancio della liberazione da un regime oppressore verso un avvenire felice, che offra garanzie di conforto per la vita presente e di beatitudine per quella ultramondana, ottenute mediante l'impero, invocato, della Giustizia e della Legge.

Fondatore di questa misteriosofia vien considerato Orfeo, il leggendario cantore di Tracia (patria di Dioniso-Sabazio)

---

dionisiaco in Pompei è la stanza della Villa Item con pitture di carattere religioso riferentisi al mito di Dioniso che è raffigurato in posizione eminente rispetto alle altre figure. L'interpretazione di queste pitture ha molto esercitato l'esegesi degli archeologi. Cfr. G. De Petra, *Villa romana presso Pompei* in «Not. Scavi» 1910 p. 139 ss.

E. Rizzo, *Dionysos mystes* in «Mem. Acc. Arch. Napoli» III, 1914, interpretazione errata in quanto non è concepibile misteriosoficamente una autoiniziazione di Dioniso. V. Macchioro, *Zagreo*. Studi su l'Orfismo, Bari, 1920, esegesi assai erudita ma non accettabile nel suo complesso. Da respingersi sopratutto il ravvicinamento, già prospettato dal Maas, con l'iniziazione dei Piccoli Misteri di Agre.

(1) La complessità della figura di Dioniso fu tale che gli stessi mitografi si videro costretti a moltiplicarne i tipi e i significati. Cfr. Diodoro 3, 62-64; Cic. *nat. deor.* 3, 23; Joh. Lid. *de mens.* 4, 38.

L'analogia vegetativa del dio che muore e che risorge fece fondere la leggenda di Dioniso, una volta penetrata in Creta, con quella di Zeus cretese. Intorno al quale cfr. cap. XI, p. 399.

che aveva il potere di trarre a sè tutta la natura con la magia del suo canto, la cui morte è perfettamente dionisiaca in quanto subisce lo sbranamento da parte delle baccanti. Esso ci appare quindi piuttosto figlio che padre della religione che porta il suo nome. Ma checchè si debba pensar della sua figura storica, certo alle origini del movimento orfico deve esserci stato un Orfeo ossia un uomo di profondo ingegno teologico e di profonda ispirazione religiosa il quale ha inquadrato il preesistente Mistero dionisiaco in una cosmogonia filosofica e ne ha sviluppato le prescrizioni morali in vista del destino superiore riservato all'anima dell'iniziato che riesce a spezzare il ferreo ciclo delle rinascite per riposare nel seno del dio.

8. Le fonti per lo studio dell'orfismo sono:

Su la mitologia (cosmogonia, teogonia, antropogonia)

1. Ferecide di Syros, della metà del VI sec. a. C. autore del πεντέμυχος di cui ci restano frammenti;
2. Eudemo discepolo di Aristotele;
3. Apollonio di Rodi nelle Argonautiche;
4. Girolamo di Rodi ed Ellanico;
5. Le Rapsodie, conservateci da Damascio neoplatonico del sec. VI nell'opera de primis principiis.

   Di queste cinque versioni la prima e la quinta hanno valore per il nostro assunto;
6. Gli Inni orfici, compilazioni recenti dovute a Neoplatonici i quali però si sono serviti di composizioni più antiche di cui ci hanno conservato frammenti, che essi commentano dal proprio punto di vista;
7. Nonno di Panopoli in Egitto, nel sec. IV d. C., autore di un poema in 48 libri: *Dionysiaka* dov'è svolta la leggenda di Dioniso dalla nascita all'assunzione in cielo. Interessano i primi libri su l'infanzia del dio che rivelano parecchi elementi di origine orfica.

Sul rituale:

8. Eurip. Fragm. Cret. 476 (Didot) in Porph. de Abst. 4, 19.

Su la morale e l'escatologia:

9. Le laminette orfiche, in numero di undici (sec. IV a. C. – II

d. C.) di uso devozionale-talismanico, con su scritti versi orfici. Provengono: *a)* dalla Magna Grecia: Thurii (Terranova di Sibari) cinque laminette ora nel Museo di Napoli; Petelia (Strongoli) una, nel Museo Britannico; *b)* da Creta (Eleutherna) quattro, nel Museo di Atene; *c)* da Roma, una nel Museo Britannico;

10. Platon. Crat. 400 c; Phaedr. 246 ss.; Phaed. 62, 113; Resp. 2, 364 su la sorte dell'anima dopo la morte;
11. Pind. Olymp. 2, 56 su lo stesso argomento.

9. *La cosmogonia.* Nella teologia orfica il mito di Dioniso (il quale viene sempre designato con il nome di Zagreo, che si riferisce specialmente alle sue prerogative infere) viene inquadrato in una cosmogonia il cui disegno generale è in sostanza quello di Esiodo, salvo le modificazioni postulate dalla nuova credenza. Anche per gli Orfici quindi il cosmo si sviluppa da un caos primordiale per virtù di impulsi successivi dovuti a figure divine le quali, più che un valore naturistico come nella teogonia esiodea, hanno un valore filosofico-morale conforme al pensiero orfico.

Secondo Ferecide tre sono le essenze primordiali: *Zas* (da ζῆν = vivere) il principio della vita; *Chronos* il principio del tempo; *Chthoniè* il principio della materia. Esse operano l'ordinamento del mondo, dopo una lotta vittoriosa che Chronos sostiene contro il serpente *Ophioneus*, principio del caos [1]. Secondo le Rapsodie invece i tre elementi primordiali sono *Chronos, Aither* e *Chaos*. Chrono fabbrica nel seno di Etere un uovo d'oro da cui esce Phanes il brillante. Questi si accoppia con la Notte oscura e produce la coppia Terra e Cielo da cui, secondo la ferrea legge di Adrasteia, la « Necessità » che impera su tutto l'universo, nasce Kronos, padre di Zeus il quale a sua volta genera da Persefone Dioniso-Zagreo. Con Zagreo il mondo divino si riannoda a quello umano.

L'antropogonia. Zagreo ha ricevuto da suo padre lo

(1) Questa mitica lotta ricorda assai da vicino quella di Marduk contro Tiamat. v. sopra p. 173.

scettro del mondo. Ma i Titani [1], figli della terra elemento oscuro e tenebroso, suscitati da Hera, ne insidiano l'esistenza; e mentre egli ingenuo fanciullo si diverte nei campi, lo traggono in inganno con vari oggetti, sopratutto con uno specchio [2]. Zagreo cerca di sfuggire alla presa cambiando forma, ma i Titani riescono a catturarlo proprio mentre ha assunto quella di toro: lo fanno a brani (σπαραγμός) e lo divorano crudo (ὠμοφαγία). Ma Athena salva il cuore di Zagreo e lo porta a Zeus il quale lo trangugia e dà origine così a un nuovo Dioniso, gloriosa risurrezione dell'antico. I Titani per la loro empietà sono colpiti dalla folgore di Zeus e dalle loro ceneri si forma il genere umano nel quale perciò si trovano riuniti i due elementi, il bene e il male, il dionisiaco e il titanico fusi insieme fin da quando i Titani divorarono il corpo divino di Zagreo.

10. Da questo mito antropogonico scaturisce tutta la morale degli Orfici: i quali tendono con la loro disciplina a liberare l'elemento luminoso celeste dionisiaco che è l'anima, dall'elemento oscuro materiale titanico che è il corpo, prigione dolorosa in cui quella è precipitata in seguito alla colpa primordiale dei Titani.

La via della liberazione è lunga e difficile, perchè l'anima - secondo il pensiero orfico che profonda le sue radici nella universale credenza popolare, elevata però qui a dignità filosofica, della capacità che hanno le anime di passare dopo morte dall'uno all'altro corpo, umano od animale - è condannata a trasmigrare di corpo in corpo in una successione di vite che ritorna su sè stessa come un circolo: il cerchio della generazione (ὁ κύκλος τῆς γενέσεως) che gira inesorabilmente

(1) È degna di nota l'analogia tra i Titani (τιτᾶνες) e l'argilla (τίτανος) che si adoperava nel culto dionisiaco sia per foggiar l'immagine di Dioniso fanciullo nel cui interno vien nascosto il cuore salvato da Athena (Firm. Mat. *de err.* 6); sia per spalmarsene la faccia nelle feste dionisiache. (Nonn. *Dion.* 37, 205 ss.).

(2) Lo specchio è strumento precipuo del rituale orfico. Cfr. Clem. Alex. *Protr.* 2, 17, 2 (fr. 196 Abel); Nonn. *Dion.* 37, 205; 34, 144.

come una ruota, la ruota del Destino (ὁ τῆς μοίρας τροχός) (1). Tuttavia l' Orfico può ottenere la liberazione e spezzare questo ferreo cerchio mediante le pratiche purificatrici dell' ascesi che gli garentiscono dopo morte un soggiorno beato nell' Hade orfico.

L' ascesi orfica comporta due serie di pratiche: talune *negative*, come il divieto di mangiar uova e fagiuoli perchè appartengono al rituale funerario, divieto di farsi seppellire con veste di lana per esser questa in origine il mantello di un vivente, divieto di mangiar carne di animali uccisi, divieto di accostarsi alla tomba e di contrarre impurità sessuale (tabu della partoriente); talune *positive* come l' indossar una veste bianca e il partecipare ai Misteri che santificano gli adepti e li rendono « puri ».

11. Su l' Hade orfico regnano *Eubuleo*, il « ben consulto » altro epiteto, come Zagreo, di Dioniso infero; *Eukles* il « ben chiamato » epiteto eufemistico di Plutone e sopratutto *Persefone* che predomina nella concezione orfica popolare. Vi sono due vie principali che si diramano a destra e a sinistra dalla via d' ingresso, a foggia di un Y e menano ai prati fioriti dei buoni e al Tartaro punitore dei malvagi; vi sgorga la fonte di Mnemosine sorgente della vita, concetto proprio degli Orfici che hanno abbandonato la oscura prigione del corpo per attingere in Zagreo la scaturigine della vita divina. Le anime degli Orfici debbono muovere verso la fonte, dar la parola d' ordine, subire il giudizio di Persefone che li destina al soggiorno nei prati in fiore in attesa del finale ritorno in Zagreo.

12. L' influenza dell' orfismo è stata immensa sia nella Grecia propria sia nell' ambiente ellenistico. Essa ha nobilitato la visione morale della vita, ha irradiato di luce l' oscurità

(1) Questa trasmigrazione è detta dagli Orfici παλιγγεννεσία, « palingenesi » nel senso originale di « rinascita » in un altro corpo, più raramente μετενσωμάτωσις « ulteriore incorporazione » e μετεμψύχωσις « ulteriore animazione [di un altro corpo] », « metempsicosi » che è il vocabolo ormai consacrato a designare questa credenza.

dell' Hade, ha abituato gli uomini a guardare verso il cielo come verso la loro patria di origine. Le sue ripercussioni sul movimento filosofico-religioso greco (Euripide, Platone) ellenistico (Cicerone, Vergilio, Neoplatonici), orientale (forme varie di gnosticismo) sono state assai notevoli e il loro esame non fa che rendere una maggiore giustizia al valore superiore di purificazione morale e religiosa che esso ha avuto sullo sviluppo della religiosità dei Greci.

I Misteri Eleusini

13. Tra le copiose ma frammentarie fonti relative ai Misteri Eleusini vanno ricordate:

Paus. 1, 38 su la tradizione locale di Eleusi, e suo sacerdozio;
Inno Omerico V, a Demetra, sul mito centrale di questa divinità in relazione con Core e con i Misteri Eleusini;
Inscr. Graecae (Att.) vol. 3° e 4° su molte particolarità dei sacerdozi e delle magistrature in relazione ai Misteri.

Sui Piccoli Misteri di Agre:
Steph. Byz. s. v. Agre, circa una rappresentazione dionisiaca che aveva luogo nei medesimi;
Schol. Aristoph. Plut. 846; Clem. Alex. Strom. 5, 11, Synesii Dion. 48 su i Piccoli Misteri come preparazione ai Grandi.

Sui Grandi Misteri:
Strab. 10, 3, 11 su Iacco duce della processione eleusina;
Plutarch. in Stobaei Flor. 4, 107; Aristid. Eleus. 256; Stat. Sylv. 4, 8, 51;
Apul. Metam. 6, 2; Lact. Div. Inst. Ep. 23 su le due parti triste e lieta del dramma eleusino;
Clem. Alex. Protr. 2, 21; Arnob. 5, 26; su la formula d' iniziazione.

Su la ierogamia di Zeus e Demetra:
Hom. Odys. 5, 125; Hesiod. Theog. 969; Schol. Aristoph. Acarn. 55 su l' accoppiamento magico-agrario;

Schol. Plat. Gorg. 497 c. Clem. Alex. Protr. 2, 15; Hippol. Philosophumena 5, 8; Asterii Enc. mart. 113 sul connubio simbolico-mistico.

Su le Plemochoe:

Athen. 2, 93; Procl. in Tim. 293 c; Hippol. Philosoph. 5, 7.

14. I Misteri Eleusini differiscono da quelli dionisiaci ed orfici perchè sono un culto locale di Eleusi e perchè stanno sotto il diretto controllo dello Stato ateniese. In essi bisogna distinguere due stadii: 1. uno primitivo, prettamente eleusino, di carattere agrario; 2. uno posteriore, eleusino-ateniese, di carattere misteriosofico, sebbene in epoca storica i due stiano indissolubilmente fusi insieme.

La divinità centrale di questi Misteri è Demetra (Δη-μητηρ) la Terra madre concepita non come la potenza cosmica che accoppiata al Cielo padre dà origine all' universo (v. sopra p. 415) ma come la produttrice della vegetazione e perciò la nutrice degli uomini. Essa è quindi in modo particolare adorata dalle popolazioni agricole dell' Ellade. E poichè la vita agricola, essenzialmente sedentaria, portò con sè più regolate condizioni di famiglia, Demetra è anche la dea che ha insegnato agli uomini la cultura dei campi (καρποφόρος) ed ha istituito i regolari connubi (θεσμοφόρος). Uno dei centri agricoli in cui Demetra ebbe dalla più remota antichità un culto solenne con feste speciali, (le Eleusinie) con agoni, processioni e sacrifici fu per l'appunto Eleusi sobborgo a nord est di Atene.

Il trapasso di questo rito agrario a rito misteriosofico sembra dovuto all' introduzione nel medesimo della figura di Dioniso, indice e sprone insieme di profonda trasformazione spirituale in questo come in altri campi della vita religiosa dei Greci. Gli argomenti che militano a favore di questa affermazione saranno accennati alla fine dell' esposizione (n. 18).

15. Il culto di Demetra eleusina era gentilizio, apparteneva cioè in proprio alle due famiglie degli Eumolpidi e dei Keryci, cui fu riservata la celebrazione del culto anche quando

lo Stato ateniese, data l'importanza assunta dal santuario, avocò a sè la direzione e l'amministrazione del medesimo.

Gli *Eumolpidi* si ritenevano discendenti dal tracio Eumolpo « buon cantore » epiteto che assai probabilmente si riferisce all' ufficio dello ierofante di pronunziare le sacre formule agli iniziandi. Essi aveano la direzione suprema dei Misteri e dal loro seno si sceglieva lo *Ierofante* « colui che mostra le cose sacre » che era il capo di tutto il sacerdozio eleusino, e portava come distintivo della sua carica, che era a vita, una benda che dalla fronte gli scendea dietro le spalle, una corona di mirto, una veste di lana purpurea.

I *Keryci* sembrano una famiglia di origine ateniese acceduta al santuario eleusino quando questo passò sotto il controllo della città. Dal loro seno si sceglieva il Daduco « tedifero » che aveva il precipuo incarico di portar la doppia torcia nella cerimonia notturna dei Misteri. Anche la sua carica era a vita ed il suo costume simile a quello dello ierofante.

Sacerdozi minori erano:

lo *Hierokeryce* che presenziava alla cerimonia con le funzioni di cerimoniere nei riguardi degli iniziandi;

l' *Epibomio*, ὁ ἐπὶ βωμός « addetto all' altare » che compie cerimonie preparatrici dell'iniziazione, forse l'immolazione delle vittime e relativa introspezione dei visceri;

il *Phaidunlès*, φαιδυντὴς τοῖν θεοῖν « custode delle due dee » non solo dei simulacri ma anche degli altri oggetti particolarmente sacri (τά ἱερά) del culto.

le *Ierofantidi*, due sacerdotesse della famiglia degli Eumolpidi, che prendevano parte alle iniziazioni [1].

16. La celebrazione dei Misteri Eleusini era preceduta: 1. dal bando di una tregua di 55 giorni che veniva ufficialmente annunciata per tutto il territorio greco dagli *spondofori* ed

[1] Non mancavano nei Misteri i rappresentanti della città di Atene: l' *Arconte-re*; gli *Epimeleti* che si occupavano della parte amministrativa e dello svolgimento esterno della festa; gli *Esegeti* interpreti della legislazione sacra della città.

importava la sospensione di ogni ostilità tra le città invitate alla celebrazione ed Atene; 2. dalla preparazione degli iniziandi (prima i soli Greci, poi anche i non Greci) che consisteva: *a)* in una catechesi particolare intorno al contenuto dei Misteri; *b)* in digiuni dall'alba al tramonto e in astinenze (da talune specie di pesci, volatili da cortile, uova, fave e melograno); *c)* in purificazioni (lavacri nell'Ilisso, nel mare, sacrificio espiatorio di un porcellino, vesti nuove o rinnovate, corone di mirto).

La grande celebrazione nel mese di Boedromione era preceduta da quella dei Piccoli Misteri che avevano luogo dal 19 al 21 Antesterione (febbr.-marzo) in Agre sobborgo di Atene su la sinistra dell'Ilisso, ov'era un tempio delle due dee. Non sappiamo assolutamente nulla del loro svolgimento, salvo che vi aveva luogo un dramma mimico di contenuto dionisiaco e che erano considerati come una purificazione preliminare ai Grandi che avevano luogo circa sei mesi dopo [1].

17. I Grandi Misteri cadevano dal 13 al 21 del mese di Boedromione (sett.-ottobre).

Nel 13 il collegio degli efebi si recava ufficialmente da Atene ad Eleusi per scortare gli oggetti sacri, i quali

nel 14 venivano posti su di un carro entro cesti di vimini e trasportati in Atene nell'Eleusinion, santuario collocato ai piedi dell'acropoli.

Nel 15 v'era l'adunata (ἀγυρμός) degli iniziati presso l'Eleusinio ateniese e la proclamazione (πρόρρησις) degli esclusi dalla festa.

Nel 16 aveva luogo la grande purificazione nel mare (ἅλαδε μύσται!) «gl'iniziandi al mare!» e il sacrifizio di un porcellino espiatorio da parte di ciascuno di essi.

Nel 17 e 18 aveva luogo una festa in onore di Asclepio introdotta posteriormente nella serie delle celebrazioni per un motivo che non conosciamo.

Nel 19 avea luogo la più solenne delle cerimonie este-

(1) Per questo non mi par sostenibile la tesi già prospettata dal Maas e difesa con grande calore da V. Macchioro, *Zagreo*, Bari 1920 p. 175 ss. che nei Piccoli Misteri di Agre si celebrasse la passione di Zagreo.

riori dei Misteri cioè la grande processione che riportava le «cose sacre» da Atene ad Eleusi sotto la guida di Iacchos (forma giovanile di Dioniso) che dà il nome a tutta la cerimonia. Seguivano la processione lo Ierofante, il Daduco, le famiglie sacerdotali eleusine, i magistrati d'Atene, gl'iniziandi, i rappresentanti delle città invitate e il popolo che portava con sè i giumenti carichi di masserizie per i giorni della permanenza ad Eleusi.

Tutto quello che gl'iniziati compivano dal 20 al 23 entro il recinto sacro di Eleusi in cui troneggiavano il Santuario delle due dee Demetra e Core, e il Telesterio o sala ipostila delle iniziazioni, in mezzo a parecchi altri santuari e cappelle minori, era con parola generale detto Μυστήριον cioè segreto e riservato agli iniziati (μύσται) e si divideva in due parti: *a)* drammi liturgici (ὄργια) nel cui svolgersi avevano luogo *b)* i riti iniziatori (τελεταί).

Il segreto verteva per l'appunto su queste azioni liturgiche e non su le dottrine dei Misteri e su gli scopi dell'iniziazione ch'eran ben noti e magnificati dagli scrittori e si compendiano nella sicurezza dell'immortalità beata.

Il 20 avevano luogo nell'interno del recinto sacro eleusino sacrifici solenni dei Magistrati ateniesi a beneficio dello Stato.

Il 21 aveva luogo il dramma liturgico di Demetra e Core, cioè il dolore di Demetra per il rapimento della figlia, le sue affannose ricerche nel territorio eleusino, l'ospitalità e la bevanda (κυκεών) che le viene offerta dalla famiglia di Celeo, lo squallore della vegetazione per il lutto di Demetra, il ritorno della figliuola seguito dalla rinascita della natura. Gli elementi di questo dramma sono contenuti nell'Inno omerico a Demetra composto in un momento in cui la liturgia eleusina era già costituita, sebbene esso non sia per sè liturgico ma una semplice laude devozionale relativa al mistero.

Alle due azioni triste e gioiosa del dramma prendevano parte attiva gli iniziandi che appresso al Daduco, con fiaccole *a)* andavano processionalmente in cerca di Core, *b)* sumevano al momento dovuto la sacra pozione che li iniziava al Mistero e *c)* gioivano in fine, con squassamento delle fiaccole, per la dea ritrovata.

Del momento *b)* che costituisce l'iniziazione vera e propria di primo grado abbiamo conservata da Clemente Alessandrino [1] e da Arnobio [2] la formola consacratoria: « *Io ho digiunato; ho bevuto il ciceone; ho preso (ho toccato i sacri oggetti) nella cesta; (compiuto l'atto) li ho messi nel calathos; e dal calathos (li ho rimessi) nella cesta* ».

Data la più che probabile natura sessuale degli « oggetti sacri » questa formola è forse relativa a un rito che intende realizzare simbolicamente l'unione dell'iniziato con la dea [3]. Certo attraverso questa iniziazione i *mysti* attuavano l'unione sacra con la dea ed erano fatti capaci di partecipare alla sua gioia come avevano partecipato al suo digiuno e al suo dolore. Così terminava l'iniziazione di primo grado. Non tutti si facevano iniziare al secondo e in ogni caso questa seconda iniziazione avveniva ad un anno almeno di distanza dalla prima.

L'iniziazione di secondo grado (ἐποπτεία). Aveva luogo il 22 e consisteva nella contemplazione del sacro matrimonio (ierogamia) di Zeus e di Demetra, nelle persone dello Ierofante e della sacerdotessa di Demetra; cerimonia tutta simbolica e figurativa dell'unione del Cielo padre con la Terra madre, ma che appare come la sublimazione di un antichissimo rito magico-agrario, che doveva aver luogo nel territorio di Eleusi, in cui un uomo e una donna dovevano realmente accoppiarsi nel campo arato a fine di provocar la fertilità della terra. Durante l'accoppiamento, che si riduceva ad un semplice appartarsi dei due sacri ministri, tutte le fiaccole si spegnevano nell'attesa religiosa. Indi si rifaceva la luce e lo Ierofante annunziava che la divina Brimo cioè la forte Demetra aveva

---

(1) ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμεν εἰς κάλαθον, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. CLEM. ALEX. *Protr.* 2, 21.

(2) *Ieiunavi atque ebibi cycconem, ex cista sumpsi et in calathum misi, accepi rursus, in cistulam transtuli.* ARNOB. 5, 25.

(3) Il KOERTE, *Zu den Eleusinischen Mysterien*, ARW, XVIII (1915) 116 ss. sostiene che gli oggetti contenuti nella «cista mystica» eleusina sono una riproduzione dei genitali femminili e il KERN, *Zum Sakrament der eleusinischen Mysterien*, ARW, XIX (1919) 433 ss. aderisce pienamente all'idea.

partorito Brimo (forma infantile di Dioniso) e mostrava a riprova una spiga di grano.

Questa giornata era detta anche *Plemochôai* « vasi ripieni » perchè si prendevano due vasi d'acqua e si rovesciavano uno verso oriente e l'altro verso occidente pronunziando una formola magico-mistica intesa a provocare attraverso la pioggia la fecondità dei campi.

Finite le celebrazioni, il giorno 23 i convenuti si separavano ritornandosene ciascuno per suo conto.

18. Abbiamo pertanto in Eleusi un rito magico-agrario iniziale consistente in un accoppiamento rituale e forse nel sacrificio di un porco, animale particolarmente sacro a divinità della terra.

In un'epoca che non si può precisare ma che deve coincidere con quella del movimento orfico-dionisiaco in Grecia (VII-VI sec.), avviene una profonda trasformazione del vecchio rito per l'aggiunta di un nuovo elemento spirituale personificato da Dioniso. Il che sembra potersi arguire: *a)* dall'origine tracia (paese originario di Dioniso) degli Eumolpidi capi del sacerdozio eleusino; *b)* dal fatto che i Piccoli Misteri comprendono una celebrazione dionisiaca; *c)* dal fatto che Iacco forma giovanile ed entusiastica di Dioniso guida la processione verso Eleusi; *d)* dal fatto che Dioniso sotto la forma infantile di Brimo è dato come figlio di Demetra; *e)* dal fatto che l'associazione delle due dee con Dioniso si perpetua e si estende nel mondo latino (Ceres, Liber et Libera).

Naturalmente l'azione spirituale di Dioniso si potè tanto più facilmente esplicare in quanto il rito agrario era di natura sua suscettibile di una sublimazione religiosa nel senso dell'immortalità beata, così ovviamente espressa dalla perenne vicenda di morte e rinascita della vegetazione, specchio di quella da conseguirsi dall'iniziato. Onde ben si comprende non solo la voga che detti Misteri ebbero durante tutta l'epoca romana, annoverando tra gli iniziati gli stessi imperatori, ma anche la frase solenne di Cicerone, il quale afferma che dai Misteri Eleusini « *neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe meliore moriendi* ».

I Misteri di Samotracia

19. Fonti per lo studio dei Misteri di Samotracia sono:

Erodoto 2, 51, su l'origine « pelasgica » e il valore religioso di questi Misteri;

Acusilao e Ferecide di Leros, in Strabone 10, 472; Varrone l. l. 5, 58; Cassio Hemina in Macr. Sat. 3, 4, 9; Dion. Halic. 1, 61, 68; Diod. Sic. 41, 49; epigrafi cabiriche varie; su i Cabiri come « Grandi Dei »;

Scol. Apoll. Rhod. Argon. 1, 917 sul nome indigeno dei Cabiri;

Varr. l. l. 6, 88, su Casmilo (Cadmilo) come aggiunto ai tre Cabiri maggiori.

Per i vari miti cabirici vedere:

Aeschyli Kabeiroi in Athen. 10, 428, 7 che inquadra i Cabiri nel ciclo degli Argonauti;

Diod. Sic. 5, 47-49 su Iasione fondatore dei Misteri samotracii, dopo il diluvio;

Varr. l. l. 4, 17 su l'insegnamento cosmologico dei Misteri: cfr. a questo proposito il commento di Agost. de civ. Dei, 7, 18;

Dion. Halic. 1, 61, 68; Macr. Sat. 3, 47; Serv. Aen. 1, 378; 3, 148 su la provenienza dei Penati romani da Troia nella Samotracia ad opera di Dardano.

Per le varie localizzazioni dei culti cabirici, vedere:

Clem. Alex. Protr. 216; Lattanzio 1, 15, 8; Firmico, de errore 23 su i Cabiri di Tessalonica;

Paus. 9, 25 su la Cerere cabiria di Tebe;

Per il culto cabirico, vedere:

Plutarchi Apopht. lac. 197 e 228 su l'iniziazione e confessione di Lisandro ed Antalcida;

Accii Philoct. Fragm. 2, (Ribbeck, 203) sul carattere mistico dei Misteri;

Scavi archeologici del Conze negli anni 1873 e 1875.

20. I Misteri di Samotracia sono il soggetto più intricato e meno esplorabile della storia religiosa della Grecia ellenistica a causa del carattere frammentario ed aggrovigliato delle fonti che non sempre hanno distinto le varie stratificazioni religiose sovrappostesi nelle isole del mare tracio ed hanno – o per un semplice processo di erudizione mitografica o per un processo sincretistico normale negli incontri delle religioni politeistiche del mondo antico – congiunto ed identificato elementi di vario contenuto e di varia provenienza etnica.

Tra le isole di quel mare, quella di Samotracia (insigne per un alto monte che la fa discoprire da ciascuna delle terre che si affacciano a nord dell'Egeo, Grecia, Tracia, Ionia) fu nell'antichità e sopratutto durante l'epoca ellenistica sede di un culto misteriosofico dedicato a un gruppo di quattro divinità conosciute sotto il nome collettivo di Cabiri (dal sem. Kabirim = i « Grandi ») detti anche μεγάλοι θεοί « i Grandi Dei », ἰσχυροί « i Forti », δυνατοί « i Potenti ».

Data la frammentarietà e la confusione delle fonti, il miglior criterio di discriminazione è quello desunto dalle varie influenze etniche, succedutesi in quella regione così aperta al traffico mercantile, così vicina alla Tracia ed alla Grecia, così accessibile ai navigli provenienti dalle varie coste del Mediterraneo orientale.

La notizia di Erodoto che fa dei « Pelasgi » i fondatori dei Misteri samotraci si deve intendere, con ogni probabilità, nel senso che prima di ogni influenza di elementi sopravvenuti, Fenici ed Ellenici, dalla finitima Tracia eran penetrate nell'isola religioni entusiastiche di tipo tracio: *Sabazio* con il corteggio dei suoi πρόπολοι, coribanti, satiri, menadi; seguaci che dai posteriori mitografi furono ravvicinati ai Dattili e ai Cureti del culto cretese; *Bendis* (Ecate) dalle multiple attribuzioni che trovarono sfogo nelle speculazioni degli Orfici e nelle pratiche della magia.

In un secondo momento, che si potrebbe collocar verso il sec. IX, i naviganti Fenici abbordati alle isole tracie vi arrecarono i loro Kabirim in numero di otto di cui uno centrale: *Eshmun* assimilabile a Dioniso (Sabazio) con cui ha parecchi punti di contatto, e sette inferiori in figura di πρόπολοι

o seguaci, assimilabili a loro volta al corteggio dionisiaco. In virtù di questo incontro rimase alle divinità samotracie il nome semitico di Cabiri.

Finalmente, quando l'influenza politica e culturale della Grecia raggiunse le isole tracie, penetrarono in Samotracia tre grandi divinità che i Misteri di Eleusi avevano ormai associato: Demetra, Core, Hades. Ad esse si aggiunse Dioniso (Kadmilos) frutto della fusione traco-fenicia e si ebbe così il gruppo dei quattro Cabiri maggiori, i μεγάλοι θεοί verso i quali si volse, dopo il santuario eleusino, tutta la devozione dell'età ellenistica specialmente dei territori a specchio dell'Egeo. Si ha infatti memoria di santuari cabirici oltre che nelle quattro isole tracie (Lemno, Imbro, Samotracia, Thaso,) anche nella costa ionica (Ilio, Mileto, Teo, Efeso); nelle isole del basso e medio Egeo (Rodi, Carpathos, Chio, Delo, Syros, Cythnos) e nella Beozia (Anthedon e sopratutto Tebe).

21. I nomi sacri dei quattro Cabiri ci sono stati conservati dallo scoliaste di Apollonio Rodio, e sono: *Axieros* (= Demetra), *Axiokersa* (= Persefone), *Axiokersos* (= Hades) e *Kasmilos* (= Hermes); quest'ultimo aveva aspetto itifallico (v. sopra p. 408). Ad essi come ai « Grandi Dei » per eccellenza sono dedicati nell'isola: 1. Il santuario del IV sec.; 2. il così detto « tempio di marmo » a foggia di basilica con navata trasversa ed abside rotonda, avente nel mezzo scavata fino al vivo della roccia una fossa per uso sacrificale; 3. l'edificio circolare a due piani, ermeticamente chiuso da ogni lato e destinato forse alle riunioni degli iniziati. Il 2. e il 3. edificio rimontano alla prima metà del III sec. a C. e sono dovuti ad Arsinoe figlia del primo Tolemeo, re di Egitto.

Non sappiamo assolutamente nulla dell'organizzazione cultuale dei Misteri di Samotracia. Vi era un sacerdozio con a capo un βασιλεύς che aveva anche le funzioni di primo magistrato dell'isola; v'erano riti purificatori sotto la guida di un sacerdote detto κόης o κοίης « purificatore » il quale esigeva dagli iniziandi una specie di confessione.

Gl'iniziati si dividevano in due classi: iniziati semplici (μύσται) e iniziati pii (μύσται εὐσεβεῖς). Le cerimonie iniziatorie non

avevano luogo a data fissa ma in ogni tempo, come si ricava dalle iscrizioni. Anche le donne e i fanciulli potevano esservi ammessi. Non vi mancava un'agape nè una catechesi circa le origini dell'umanità e, certo, intorno al destino ultramondano, se – come afferma Diodoro Siculo – questi Misteri rendevano gli uomini migliori. Ciò rimane confermato anche dall'assimilazione con le divinità eleusine che dovevano dare un particolar rilievo a questa beata visione della vita futura.

Forse non v'era estraneo un dramma di morte (e di risurrezione applicabile agli iniziandi?) come avveniva nel santuario cabirico di Tessalonica dove era ricordata la morte del più giovane dei tre Cabiri ad opera degli altri due.

La gente di mare era particolarmente devota di questi Misteri, perchè riteneva che i Cabiri fossero protettori validissimi contro i pericoli del mare. E questo può spiegare la loro assimilazione ai Dioscuri [1].

I Misteri di Osiride e di Iside

22. Nello sviluppo storico dei Misteri osiriani bisogna distinguere due momenti: un primo momento indigeno, non misteriosofico, di valore ed ambito strettamente egizi con grande rilievo dato ad Osiride, e una profonda caratteristica funeraria; un secondo momento ellenistico, misteriosofico, di va-

---

[1] Cade qui in acconcio ricordare i Misteri di Andania (Messenia) dedicati ai Grandi Dei (i Cabiri di Samotracia), a Demetra protettrice della Messenia, ad Apollo Karneios nel cui tempio erano celebrati, e a Hermes. Di essi ci resta una lunghissima iscrizione (IG, V, 1, 1390) di 190 righe dov'è descritto minutamente il rituale esterno dei Misteri, le vesti degli officianti, il regolamento per la processione, gli incassi e le spese, i bivacchi e i mercati per il popolo accorso, le vittime da offrire, le penalità per i ladri o disturbatori della festa, il rapporto da inviare ai magistrati della città a festa compiuta. L'iscrizione rimonta al 91 a. C. Cfr. CH. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles 1900 p. 596 e S. REINACH, *Traité d'épigraphie grecque,* Paris 1885 p. 134-41. Per le notizie che si trovano in proposito in Pausania 4, 3, 33, vedi FRAZER, *Pausanias's Description of Greece,* London, 1898, III, 406 ss.

lore universalistico, con grande rilievo dato ad Iside e una efficace trasformazione del rituale funerario in rituale di vita ed immortalità beata per tutti coloro che s' iniziano ai Misteri.

Tra le fonti utili per lo studio di questi Misteri vanno segnalate:

a) per il momento egizio:

1. I Testi egizi specialmente quelli delle piramidi di Sakkara tutti dedicati al mito osiriano;

2. Erodoto nel libro 2° tutto dedicato all' Egitto che visitò nel 450, in epoca di ritorno religioso al passato, mentre la regione era sotto il dominio persiano. Descrive il rituale osiriano.

3. Diodoro Sic. nel 1° libro della sua Bibliotheca, tutto dedicato all' Egitto che egli visitò nel 60-57 a. C. Va letto con cautela essendo, per le notizie di carattere religioso, tributario del filosofo Ecateo di Abdera.

4. Plutarco de Iside et Osiride, dove le notizie positive attinte ad ottima fonte, come si rivela dal controllo coi testi egizi (v. sopra n. 1), sono associate a un commentario di carattere simbolistico tutto proprio del pensiero dell' A.

b) per il momento isiaco:

5. Apuleio Metamorph. XI dov' è descritta l' iniziazione ai Misteri isiaci nei suoi vari momenti di preparazione, di aggregazione e di uscita.

6. Il materiale archeologico sia di santuari che di pitture (Pompei) ed iscrizioni che dimostrano la diffusione, il cerimoniale, la qualità degli adepti ai Misteri isiaci.

23. Osiride, il dio egizio per eccellenza, è stato dal popolo della sacra vallata concepito sotto un triplice aspetto: *a)* naturistico come dio della vegetazione, il fecondatore per eccellenza e perciò identificato con il Nilo; *b)* funerario, in relazione con il primo, come dio della regione delle ombre e prototipo dei morti; *c)* come eroe incivilitore che ha dato agli uomini l' agricoltura e la legge.

Il mito osiriano narrato da Plutarco (v. s. p. 120) illustra tutti e tre questi aspetti, contenuti in radice nel primo, e capaci di divenire, con lo sviluppo del pensiero e della vita religiosa, fonte viva di speranza ultramondana. Anche le feste religiose dell' Egitto faraonico, in onore di Osiride, particolarmente nei mesi di Athir (nov.) e di Kojak (dic.) sono rivelatrici di questo significato agrario del dio, perchè l' una e l' altra essenzialmente consistevano in una cerimonia triste per la morte del dio e in un tripudio per il suo ritrovamento [1]. Ancora, il mito dello smembramento di Osiride appare come la posteriore spiegazione di un rito agrario che si riscontra presso taluni popoli primitivi e consiste nell' uccidere una vittima umana, in cui è racchiuso lo spirito della vegetazione, e disseminarne le membra squartate per il campo a scopo di fecondità. Il che nel mito osiriano ci è richiamato dalla notizia di Plutarco (de Is. 73, 33) e Diodoro (1, 88, 5) intorno ad uomini « tifonici » sacrificati innanzi alla tomba di Osiride e le cui ceneri vengono sparse per i campi con il vaglio.

Dal concetto di dio della vegetazione, che entra nella terra con il seme e vi muore per risorgere, è naturale il passaggio al concetto di divinità funeraria, specialmente in un paese come l' Egitto che ha sempre avuto una profonda preoccupazione della morte e del relativo rituale.

Osiride diviene dunque il « primo dei morti », la sua tomba un talismano, la sua vicenda ultramondana è il modello di ciò che avverrà all' anima di ogni pio Egiziano, i riti che hanno accompagnato la sua sepoltura saranno quelli da compiersi su ogni defunto, se vorrà esser sicuro della risurrezione. Questi riti son quelli del culto giornaliero dei quali è stato fatto un cenno a p. 134.

---

[1] Assai significativa a questo proposito è la tomba di Maherpra (c. 1500 a. C.) presso Tebe. In essa fu rinvenuta una specie di barella con su steso un triplice strato di tela, nel quale era disegnato a grandezza naturale un Osiride. Nella parte centrale della figura, resa impermeabile, era collocata una zolla di terra seminata a grani d' orzo che erano germinati fino all' altezza di 8 cm. Il significato n' è evidente: come l' orzo spunta dal seme seppellito nella terra, così la nuova vita del dio sorge dal suo corpo mummificato. Cfr. Wiedemann, *Osiris vegetant*, « Museon » 1902.

24. La trasformazione della religione osiriana in una misteriosofia di tipo ellenistico avvenne quando l' Egitto si aprì all' influsso greco dopo la conquista di Alessandro. I suoi successori sul trono dei faraoni – e specialmente Tolemeo « Sotere » – vagheggiarono subito il programma di fondere in una idea religiosa comune l' elemento greco dominatore stabilitosi in Alessandria e l' elemento egizio, tutto stretto attorno alla sua casta sacerdotale e ai suoi dei chiusi nei vecchi templi venerabili, e ripugnante alle deità introdotte dagli stranieri. L' idea unificatrice fu offerta da Osiride, il dio più venerato dagli Egiziani, suscettibile di ogni devozione da parte dei Greci, sia perchè profondi estimatori della pietà egizia, sia perchè presentava in sè caratteristiche che lo ravvicinavano a Dioniso, il dio tracio dei Macedoni dominatori, morto dilaniato come Osiride e come questi risorto a vita immortale. Tra le varie localizzazioni del culto osiriano fu prescelta quella menfita, dove il bue Apis fu considerato come l' immagine più bella dell' anima di Osiride nella sua vita ultramondana. E si ebbe così *User* + *Hap*, Σέραπις, *Serapide*, frutto di un abilissimo compromesso politico-religioso; a lui furono eretti per tutto l' Egitto ben trentaquattro serapei a cominciar da quello famoso di Alessandria.

Durante il periodo ellenistico Iside, che è indissolubilmente associata al mito osiriano, finisce col concentrare in sè tutto il meglio dei Misteri, forse in virtù delle arti sagaci che impiega sul cadavere dello sposo e che hanno finito col farla considerar come la causa efficiente della risurrezione di Osiride, come la ordinatrice dell' universo e madre degli dei, istitutrice dei riti religiosi, protettrice della navigazione sul Nilo e sul mare, conduttrice del sole, la più grande, in una parola, delle divinità, riuscendo per un naturale processo di sincretismo (di cui la prova più luminosa è la famosa « Litania di Iside » di Ossirinco) ad applicare a lei i nomi delle varie divinità spose e madri, proprie dei culti misteriosofici fiorenti nel bacino mediterraneo.

25. Il culto isiaco aveva luogo nei templi, costituiti dovunque sul modello di quelli egiziani (v. sopra p. 133) e si

divideva in giornaliero (v. sopra p. 134) e festivo. Quest' ultimo aveva luogo specialmente a due date: il 5 marzo (*Navigium Isidis*) quando si riapriva la navigazione e una barca ornata veniva spinta nel mare, e il 12-14 novembre (*Inventio Osiridis*) specie di rappresentazione sacra, morte del dio ad opera di Seteh, ricerca del suo corpo fatta da Iside, lamentazione e riti di sepoltura, vittoria di Horo su Seteh, risurrezione di Osiride e suo ingresso solenne nel tempio. Un apposito sacerdozio maschile e femminile presiedeva alle feste, in veste di lino, avendo per distintivo il sistro e il secchietto per le abluzioni.

Nè mancavano le *confraternite* che disimpegnavano l' una o l' altra delle funzioni liturgiche: i « Pausarii Isidis » per le processioni a tappe o stazioni (*pausae*); i « Pastôphori » che portavano le edicole (*pastoi*) con l' immagine della dea; i « Melanephori » " nerovestiti ", che prendevano parte, in veste di lutto, alla passione di Osiride; i « Naubatoûntes » " marinai " rappresentanti l' equipaggio d' Iside quando move alla ricerca dei resti di Osiride tra gli aquitrini del Nilo; le « stolistae » destinate alla teletta della dea.

26. L' iniziazione isiaca, di cui Apuleio è il teste oculare più minuto e suggestivo, consisteva in una cerimonia imitativa della morte e risurrezione di Osiride alla quale il candidato in figura del dio veniva assoggettato, compiendosi su di lui i riti della morte e della sepoltura alla maniera egizia e avendosene come conclusione la sua intronizzazione come Osiride risorto. La precedeva un bagno di purificazione, digiuni, preghiere, con la continua assistenza del sacerdote isiaco. La maniera, velata, con cui Apuleio racconta ciò ch' egli vide, quando la si inquadri nel mito e nel rito osiriano non lascia dubbio su l' interpretazione da dare alla cerimonia.

Narra Apuleio [1]: « Io raggiunsi il confine della morte »

---

(1) « *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo* ». APUL. *Metam.* 11, 23.

ossia egli fu considerato come defunto e certo trattato con i riti relativi; «e, oltrepassato il limitare di Proserpina» ossia dopo essere come Osiride penetrato nell'Amenti, cioè nell'Hade, forse raffigurato con elementi simbolici su le pareti del luogo segreto dove fu introdotto: «fui trasportato a navigar attraverso tutti gli elementi» ossia alla pari di Osiride, che su la barca del sole naviga per il cielo notturno, egli può attraversare tutti gli elementi inferi e celesti; «nel cuore della notte vidi il sole coruscante di chiara luce: vidi ed adorai da vicino gli dei inferi e superi» ossia percorrendo le regioni infere e supere egli avvicinò le divinità che vi presiedono e presentò loro i suoi omaggi. Apuleio non può dire di più, ma l'effetto dei riti funerari celebrati su di lui è tale che egli il giorno seguente viene adornato di una fulgente stola «olimpica» e di una corona, e fatto sedere «a guisa di sole» sopra un trono come un simulacro, ed esposto poi alla venerazione del popolo. Il che significa che all'assimilazione al dio nella morte è seguita l'assimilazione nella risurrezione per cui egli, nuovo Osiride-sole, appartiene ormai alla schiera dei «sacrati» ed ha assicurata, in Osiride, l'immortalità.

27. Il culto isiaco ebbe una larghissima diffusione in tutto il bacino mediterraneo seguendo la fortuna commerciale dei navigatori alessandrini, e giovandosi della supremazia culturale che durante l'epoca ellenistica la capitale dell'Egitto godette nel mondo greco-romano. Si aggiunga a ciò il carattere più compostamente devozionale di questi Misteri lontani dalle esagerate manifestazioni dei Misteri di Dioniso e di Cibele: lo sfogo di individuale pietà che alimentavano con il culto giornaliero e con l'assidua assistenza spirituale del sacerdote; e infine la più palese garanzia di immortalità beata che offrivano agli iniziati operando su loro medesimi quei riti di morte e risurrezione che erano riusciti così efficaci per Osiride.

I Misteri di Attis e Cibele

28. Le fonti per lo studio di questi Misteri sono:

Erodoto 1, 34-45 e
Luciano, de syria Dea 15 sul mito lidio di Attis;
Pausania 7, 17, 9-12 e
Arnobio 5, 57 sul mito frigio di Attis;
Catullo, 53, poemetto mitico che rivela l'elaborazione alessandrina del culto metroaco.

Sul sacerdozio metroaco:

Strabone 12, 5, 3 su l'arcigallo di Pessinunte come re della città; Lucrezio 2, 598-658; Statii, Theb. 10, 170 ss.; Fedro 4, 2-4; Giovenale 6, 519 ss.; Apul. Metam. 8, 27 su le caratteristiche e i costumi del sacerdozio e del culto riferibili anche alla Dea Sira.

Su le feste romane di marzo:

Lyd. mens. 4. 39 sul sacrifizio del toro fatto dai cannofori; Clemente Aless. Protr. 2, 15; Firmico Mat. De errore prof. rel. 18; Arnobio 5, 16 ss.; Macr. Sat. 1, 21; Schol. Nicandri, Alexiph. 8 sul rito del pino, flagellazione, funerali e risurrezione di Attis, iniziazione, banchetto sacro.

Sul taurobolio:

Prudenzio, Perist. 10. 1011-1085;
Incerti Carmen c. paganos, 57-62.

Su l'introduzione del culto in Roma;

Varr. l.l., 6, 15; Livio 29, 10; Diod. Sic. 34, 33; Ovidio Fast. 4, 259; Cic. Har. resp. 13, 26.

29. Il culto di Cibele è originario dell'Asia Minore. È caratteristica degli abitanti di questo grande altipiano la tendenza a concepir l'universo come produzione di una grande divinità femminile, ipostasi della natura feconda, alla quale è assegnato il compito principale nella creazione degli esseri, mentre l'elemento maschile vi ha un posto tutto secondario. E poichè in Anatolia, regione eminentemente boscosa, tutta la natura riveste forme esuberanti nelle turgide primavere,

anche questa dea della Natura feconda, questa Grande Madre (*Magna Mater*) di tutti i viventi è concepita come capace di intense passioni, appassionata amatrice, prodigiosamente feconda. La sua sede preferita è tra i densi boschi resinosi che rivestono le giogaie anatoliche, massime dell'Ida e del Berecinto, ed il pino è l'incorporazione invariabile del suo figlio e sposo Attis. Ma anche le brulle rocce montane e le pietre meteoriche che piombano dal cielo su la terra quando il fulmine si abbatte sopra le cime boscose, tra il soffiare della bufera, vengono considerate come abitacolo della divinità ed a questo titolo entrano nel culto.

La natura vi appare come l'eterna vicenda di una vita possente che muore e rinasce dalle sue proprie viscere, madre e figlia di sè stessa, operatrice sintetica del fenomeno generativo: di qui l'idea tutta anatolica del dio androgino e la tendenza a sopprimere nel rito la « irrealtà » della distinzione dei sessi, con la evirazione dei sacerdoti addetti al culto della dea.

Essendo la Grande Madre una personificazione della natura universa, la sua figura si trova in Anatolia sbozzata su le rocce o nel fondo di nicchie che vogliono rappresentar le grotte della montagna, in piedi o seduta, accompagnata da leoni che la seguono attraverso le foreste e sono i suoi animali favoriti [1].

Quando i Frigi, di ceppo ario, passarono verso il 1000 a. C. dalla Tracia nell'Asia Minore trovarono ampiamente sviluppati questi concetti e se li assimilarono tanto più facilmente in quanto il culto orgiastico di Attis richiamava assai da vicino quello del loro Dioniso-Sabazio: all'Anatolia pertanto e non ai Frigi spetta in ultima analisi il culto della Magna Mater. Ma è sopratutto sotto l'aspetto frigio, rimasto vivo anche quando la Frigia perdette la sua indipendenza sotto la dominazione persiana ed ellenistica, che la Grande Madre mosse dalla nativa Anatolia, sopratutto da Pessinonte, alla conquista religiosa dell'Occidente Mediterraneo.

[1] Per l'analogia con la Rhea Cretese v. quanto è stato detto più sopra, p. 399.

30. Il mito di Attis è l'adombramento di un rito agrario – assurto poi, in virtù del meccanismo psicologico-religioso accennato più sopra, a valore misteriosofico – che rappresentava la vicenda della morte e della rinascita della vegetazione con l'intento di assicurarne la periodicità. Attis, il giovane pastore, muore sotto un pino dove è ritrovato dalla madre piangente. Ma poi risorge con grande esultanza, per l'appunto come su l'altipiano anatolico tutta la natura piange la morte della vegetazione nei rigori dell'inverno rigidissimo ed esulta di un verde rigoglioso al ritorno della primavera, presto uccisa dai calori torridi dell'estate.

Questo mito è venuto a noi secondo due versioni, che possiamo chiamar l'una lidia e l'altra frigia. Secondo la prima Attis figlio di Creso re di Lidia viene ucciso dal frigio Adrasto mentre sono alla caccia del cinghiale (Erodoto): oppure Attis, sacerdote di Cibele, fonda in Lidia il culto della Magna Mater, per cui Zeus, sdegnato, gli suscita contro un cignale (Pausania). Questa versione lidia, che riannoda il mito di Attis con quello di Adone, vuol esser la spiegazione di un antico rito sacrificale in cui s'immolava il cinghiale come spirito della vegetazione; poi considerato come causa della morte del dio ed immolato in suo onore. Secondo la versione frigia Attis muore in seguito alla mutilazione della sua virilità operata o da Cibele (Luciano) o da se stesso (Pausania, Arnobio). Da Zeus e da una pietra nasce l'ermafrodito Agdisti, esuberante di duplice lussuria. Dal sangue della sua evirazione, provocata da Dioniso per temperarne la libidine, nasce un melograno il cui frutto ingravida Nana, che partorisce Attis. Agdisti s'innamora di lui e per impedirne le nozze progettate con la figlia di Mida re di Pessinonte, piomba nel bel mezzo della festa ed infonde in tutti la sua frenesia per cui Attis si evira e muore sotto un pino.

31. *Il sacerdozio indigeno* (anatolico) della dea era rappresentato dai Galli assimilati al dio dalla sanguinosa mutilazione e, attraverso questa, misticamente congiunti alla Grande Madre. Indossano una lunga veste giallo-verde, stretta alla vita da una cintura e dei pettorali con le immagini di Attis,

Cibele, Zeus Ideo, mitra con vitte che ricadono dietro le spalle oppure berretto frigio legato sotto il mento, orecchini e lunghi capelli chiusi normalmente entro una reticella, ma liberati nel momento della loro sacra danza vorticosa, eseguita con forti scotimenti del capo, al canto di preghiere liturgiche regolato dal rullio dei tamburini. Essi profetano, interpretano i sogni, esorcizzano e se tutto questo non basta al loro sostentamento, chiedono l'elemosina *(Metragyrti)* portando a dorso d'asino l'edicoletta della Madre, di villaggio in villaggio.

Il sacerdozio frigio-romano costituitosi in Roma dopo l'ingresso di questi Misteri in città (204) e la loro acclimatazione allo spirito romano sotto lo speciale controllo del Collegio dei Quindecemviri, consta anch'esso di un *Arcigallo (sacerdos maximus, antistes sacrorum)* la cui giurisdizione non va oltre il tempio a cui è addetto; di *Galli (sacerdotes, antistites)* scelti anche tra cittadini e liberti dal seno delle confraternite metroache, quando l'evirazione fu sostituita dal sacrificio vicario del taurobolio; di *sacerdotesse (sacerdos, sacerdotia, sacerdos maxima)* che assistono come semplici ministre ai sacrifici e riti ed hanno il precipuo incarico di preparare i candidati ai Misteri; di *musici* che suonano gli strumenti liturgici: flauto diritto *(tibia)* o curvo *(keras)* cembali *(cymbala)* e tamburelli *(tympana)*.

Le confraternite metroache aggruppano iniziati laici indispensabili per lo svolgimento delle cerimonie. I *Cannophori* o portatori di canne nella grande processione di marzo; i *Dendrophori* che preparano e portano il pino, incorporazione di Attis, nella grande processione di marzo.

32. La grande festa primaverile di Attis ci è nota solo attraverso la sua celebrazione romana che aveva luogo nei giorni dal 15 al 27 marzo, fissati nella loro successione dal calendario filocaliano.

15 marzo. *Id. Mart. Canna intrat.* La confraternita dei Cannofori muovendo, probabilmente, dai canneti del fiumicello Almone su l'Appia (in sostituzione del fiume Gallos affluente del Sangario presso Pessinonte) saliva processionalmente al tempio della dea sul Palatino. Si immolava un toro per i

« pascoli della montagna ». Da questo giorno cominciava un digiuno di sette giorni con astinenza da maiale, pane, pesci, vino *(Castus Matris Deûm)*.

22 marzo. *XI Kal. Apr. Arbor intrat.* La confraternita dei Dendrofori si recava in un bosco di pini a tagliare un tronco, lo ravvolgeva di bende, lo coronava di violette, vi sospendeva i simboli pastorali, vincastro, siringa, cembali ed una figurina di Attis e lo portava in processione di lutto al tempio, dov'era esposto come un cadavere alla pietà dei fedeli che vi facevano attorno il compianto.

24 marzo. *IX Kal. Apr. Sanguem.* È il giorno della sepultura di Attis, caratterizzato dalle sanguinose flagellazioni dei Galli, praticate come rito di fecondità della natura in origine e come espiazione a pro dei fedeli e dell'impero poi; e dalle mutilazioni dei medesimi con l'arcaico coltello di pietra o con una scaglia di argilla. Seguiva la discesa *(katabasis)* di Attis-pino nella tomba ossia nei sotterranei del tempio, e la veglia *(pannychis)* attorno a un simulacro di Attis giacente supino su di un letto, nell'interno del tempio, nell'oscurità suggestiva piena di lamentazioni ritmiche. A un tratto brillava un lume e un sacerdote invitava gl'iniziati a « confidare nel dio giunto a salvazione poichè anche ad essi ne sarebbe derivata la liberazione dai dolori ».

25 marzo. *VIII Kal. Apr. Hilaria.* È un giorno di tripudio, che coincide con l'equinozio di primavera. Caratteristica di questa giornata è una processione di lampade e torcie tra grida inneggianti alla risurrezione del dio *(revixisse iactant)* e alla sua ierogamia con Cibele che viene trasportata in una quadriga con Attis al fianco.

26 marzo. *VII Kal. Apr. Requietio.* Giorno di riposo.

27 marzo. *VI Kal. Apr. Lavatio.* È l'ultimo giorno delle feste metroache che si chiudono all'Almone dove avevano avuto inizio. Il simulacro argenteo della dea, posto sopra un carro, vien fatto entrar nel fiume e l'arcigallo bagna la statua in mezzo a danze e canti, dopo i quali vien ricondotta nel tempio. In origine doveva esser un rito magico di provocazione della pioggia, ma all'epoca romana ha il significato di semplice rito lustratorio.

33. Il rito essenziale dell'iniziazione metroaca è la mutilazione, per cui l'iniziando si unisce, nuovo Attis, alla Madre offrendo a lei la propria virilità se sacerdote Gallo o quella del toro se iniziato comune. Questa unione è concepita come una vera e propria ierogamia (Scol. Nicandro). Al taglio sanguinoso eseguito con una cote di pietra o di coccio segue un sacro banchetto che serve a dare agli adepti il senso della loro solidarietà in Cibele e diviene - secondo la formola conservataci da Clemente Alessandrino [1] e da Firmico Materno [2] - quasi la loro tessera di riconoscimento. « *Io ho mangiato nel tamburello, ho bevuto nel cembalo, ho portato il kernos, ho giaciuto sotto il baldacchino* ». Il carattere rituale del banchetto è provato dagli strumenti sacri del culto (tamburello e cembalo) dai quali si sumeva il cibo e la bevanda.

34. Il taurobolio o sacrificio del toro deriva il suo nome dall'atto di colpir l'animale a distanza, forse con un lasso o un arpione. Esso si compieva iugulando il toro sopra una fossa, chiusa da tavole forate, entro la quale si è già calato l'iniziando. Il sangue stillando dai fori lo purifica in guisa che egli esca « *in aeternum renatus* » dal sanguinoso battesimo che significa la sua morte (fossa) e la sua resurrezione (sangue).

Dato il suo enorme valore di vitale riscatto, il taurobolio (e il criobolio o sacrificio del montone) ha avuto un largo uso ed è stato offerto anche per altri a cui si voleva garantir la salute, sopratutto per gl'imperatori, per l'impero, per le singole città, per privati, in seguito a circostanze e designazioni speciali *(ex voto, ex iussu deae, ex vaticinatione Archigalli).* Il suo effetto salutare non va oltre i venti anni, perciò è opportuno iterarlo.

Una grande cerimonia taurobolica in pro degli iniziandi avveniva nel grande recinto metroaco detto perciò « Phrygia-

(1) ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν. CLEM. ALEX. *Protr.* 2, 15.

(2) « *De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici ; quod graeco sermone dicitur :* ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως. FIRM. MAT. *de err.* 18, 1.

num » sulla collina Vaticana, la quale può avere preso il suo nome dai vaticini che l'Arcigallo pronunziava in nome della divinità dopo la cerimonia, come si ricava dalla frase « ex vaticinatione Archigalli » che ricorre tanto spesso nelle iscrizioni metroache. In quella cerimonia che cadeva il 28 marzo l'Arcigallo riceveva il sacrificio a nome di tutti gli iniziandi.

35. Il culto metroaco fu il primo - tra quelli orientali - ad entrare ufficialmente in Roma nel 204 in seguito a responso dei Libri Sibillini, mentre Annibale accampava alle porte di Roma ed era opportuno avere in Attalo re di Pergamo un associato, allora che il grande Cartaginese intrigava in Grecia e che Filippo di Macedonia si era dichiarato nemico di Roma. Il simulacro della dea, concesso da Attalo e consistente in una pietra piccola e scura, arrivò con grande solennità alla foce del Tevere e da Ostia a Roma fu condotto con grande concorso di senatori e di matrone. Gli fu dedicato un tempio sul Palatino, le cui suggestive rovine ancora sussistono, e gli furono consacrate feste speciali (le Megalensi). Ma il culto (che, in quanto vi entravano i cittadini, si celebrava *graeco ritu*) non ebbe da principio gran voga perchè era di quelli « ex quibus animi hominum moventur » alieni dallo spirito romano, e perciò il senato proibì ai cittadini romani di far parte del sacerdozio della dea. Rimase pertanto nell'ombra fino all'epoca di Claudio in cui potè svolgersi in tutta la sua pompa e far concorrenza agli altri che si erano introdotti nell'impero.

I Misteri di Adone

36. Fonti per lo studio di questi Misteri sono:

Sul mito di Adone:

Apollodori, Biblioth. 3, 14, 4; Cyril. Alex. in Is. 17, 9-11.

Sul rituale di Adone:

Is. 17, 9-11; Ezech. 8, 14 e i commenti di Origene, S. Girolamo e Teodoreto;

Teocrito, Idil. 15, notevole per la descrizione di tutta la festa quale si svolgeva in Alessandria;
Esichio s. v. *Adônidos kepoi*;

Sui templi di Astarte e Atargatis:
Herodot. 1, 105; Paus., 1, 14, 6 sul tempio di Astarte (Afrodite Urania) a Byblos; - Diod. 2, 42; Luc. dea Syr. 4, sul tempio di Atargatis ad Ascalona; - Strab. 16, 1, 27; Plin. h. n. 5, 81 sul tempio di Atargatis in Ierapoli;
Luciani, de dea Syria, che è la fonte principale su Atargatis, il suo mito, il suo culto in Ierapoli, il suo sacerdozio, le sue festività;
Macr. Sat. 1, 17 su la figurazione delle divinità di Ierapoli;
Apul. Metam. 8, 24 sul sacerdozio itinerante della dea.

37. I Misteri di Adone si svolgono nell'ambiente siriaco, tenacissimo delle sue tradizioni religiose ed etniche, ma non altrettanto capace di elaborarle originalmente in un bene solido ed ordinato sistema; effetto forse della molteplicità di correnti politiche e spirituali da cui la regione è stata sempre corsa a causa della situazione geografica che fa di essa il punto di passaggio obbligatorio dall'Egitto alla Mesopotamia dal Mediterraneo al Golfo Persico.

Astarte è la divinità centrale dei Misteri siriaci, associata ad Adone in un connubio il quale come gli altri già esaminati (Attis e Cibele, Osiride ed Iside) interpreta miticamente il grandioso fenomeno della Natura feconda. Perciò i Greci l'hanno assimilata ad Afrodite. Essa aveva due santuari principali nella regione, quello di Ierapoli in Siria, dov'era adorata sotto il nome di Atargatis e si coloriva di influssi hittiti e quello di Byblos in Fenicia dov'era adorata sotto il nome di Astarte e manifestava più chiaramente le sue origini babilonesi. Altri santuari famosi erano quelli di Ascalona e di Afca.

Le origini di Astarte vanno ricercate per l'appunto in Babilonia nell'affine Ishtar e nel suo sposo Tammuz (v. sopra p. 164) che ritroviamo in Siria sotto il nome generico di *Adon* « Il Signore ». Secondo il mito - che lo fa figlio di Fenice, o

di Teia Assiro o di Cinyra re di Cipro o di Mirra - egli suscita per la sua bellezza l'amore insieme di Afrodite (Astarte) e di Persefone: onde Zeus decide che il giovane divida il suo tempo annuale con l'una e con l'altra: allusione trasparentissima alla vicenda della vegetazione. Egli muore nel fiore dell'età azzannato da un cignale. V. sopra il mito lidio di Attis.

38. Il rituale di Adone si svolgeva con grande solennità dovunque fossero colonie fenicie. Attorno ai simulacri di Adone ed Afrodite si disponevano numerosi vasetti di argilla contenenti pianticelle di rapido sviluppo e di breve durata (grano, finocchio, lattuga) i quali poi si gettavano in mare o nei corsi d'acqua più vicini. Erano detti « giardini di Adone » [1]. Le donne facevano il compianto attorno al simulacro del dio morto così giovane, e poi tripudiavano con laudi e cantici per la sua risurrezione. La festa cadeva in estate, nel mese di giugno. Originariamente questo rito doveva avere un valor magico sia per provocare un rapido crescimento della vegetazione (vasetti di argilla) sia per provocare la pioggia irroratrice (immersione nell'acqua). Ma all'età in cui i documenti letterari risalgono, il significato del mito è relativo alla vicenda della semente che muore nella terra e rivive nel raccolto.

39. Atargatis [2], la dea sira per eccellenza, differisce dall'Astarte fenicia non come significato, ch'è sempre quello di una grande dea della natura feconda, ma come provenienza essendo pervenuta in Siria non dalla Babilonide ma dall'Ana-

(1) Un caso grazioso di permanenza di questo antichissimo rito nel folklore sardo è registrato dal p. A. Bresciani, *Dei costumi dell'isola di Sardegna*, Napoli, 1861, cap. 15.

(2) Secondo l'opinione più autorevolmente difesa (Lagrange, Cumont, Bäthgen) Atargatis sarebbe uguale a Atar 'Ate, cioè Astarte Attis, nel senso di additarla più chiaramente come la sposa di Attis. Essa avrebbe poi finito con assorbire il suo sposo. Il nome Atargatis abbreviato dai Siri in *Tar'atha*, fu dai Greci ridotto infine a Δερκετώ che aveva in Ascalona un santuario famoso dov'era rappresentata a coda di pesce.

tolia attraverso i Hittiti [1]. Il che tuttavia non ha impedito che la fisionomia e gli elementi culturali di entrambi abbian finito col fondersi.

Il suo luogo centrale di culto era a Hierapolis (Bambyke, Mambog) dove si ergeva un famoso santuario su la riva di un lago alimentato da polle, verso cui muovevano pellegrinaggi da ogni parte dell'Oriente. Suo paredro vi era Hadad, dio del fulmine, raffigurato con la tiara cornuta, lunga barba e folgore in mano [2].

Particolarmente sacri le erano i pesci e le colombe e il mito in varie versioni si sforza di spiegar l'associazione di questi animali alla figura della dea, favoleggiando di un uovo caduto dal cielo nell'Eufrate, portato a riva dai pesci, covato dalle colombe e da cui sarebbe uscita Atargatis (Higin. Fab. 197); ovvero di una caduta della dea nel lago di Bambyke da cui i pesci l'avrebbero salvata (Eratost. Catast.); od ancora di una trasformazione in pesce della dea che si sarebbe gettata nell'Eufrate per fuggire le insidie di Tifone. Una festa caratteristica della dea era quella della processione al mare la cui acqua si portava in vasi nel tempio dove veniva versata. Nel santuario ierapolitano non si praticava la prostituzione sacra, ma vi era in uso la mutilazione dei Galli d'importazione anatolica (Bardesane, Dial.. 607).

In Occidente la dea sira (foneticamente trasformata in *Diasyra, Diasura, Iasura*) arrivò accompagnando i mercanti e gli schiavi siri che si recava a trovare sopra un asinello guidato da sacerdoti itineranti di villaggio in villaggio consolandoli con le cerimonie chiassose del suo culto, al suono

(1) Per questo ad Ascalona esistevano i templi di entrambe le divinità: quello di Atargatis, cui si accenna nella nota precedente (Diod. 2, 42; Luc. dea syr. 14) e quello di Astarte (ἀφροδίτη οὐρανία) (Erod. 1, 105; Paus. 1, 14, 6).

(2) Questo dio è interpretato latinamente Iuppiter mentre Atargatis è interpretata per Iuno o Rhea od anche Venus. Ai due viene ad aggiungersi per analogia con le triadi babilonesi (v. sopra p. 162-163). *Simios* reso latinamente Mercurius, risultandone così la triade: Atargatis - Hadad - Simios = Iuppiter - Venus - Mercurius.

del flauto, tra danze frenetiche e flagellazioni rituali. Ma oltre a questo culto semplice e povero essa si ebbe anche dei veri e propri santuari, come quello ritrovato su la pendice gianicolense presso il *lucus Furrinae* con un vivaio per i pesci, il che dimostra che doveva celebrarvisi la medesima liturgia di Ierapoli [1].

I Misteri di Mithra

40. Fonti principali per lo studio dei Misteri di Mithra sono le seguenti:

a) Fonti iraniche relative alla religione mazdea, intorno alle quali v. sopra p. 347 ss.;

b) Fonti siriache:

Gli Atti Apocrifi di S. Tommaso contenenti un « Inno dell'Anima » ritenuto gnostico ma che sembra contenere invece l'escatologia mitriaca;

c) Fonti armene, intorno alle quali v. sopra p. 376;

d) Fonti classiche, specialmente dell'epoca imperiale quando il mitriacismo dilagò in Occidente;

Celso in Orig. contra Celsum 1, 9; 6, 21 passi notevoli per il loro sincretismo;

Porfirio de antro nymph. passim, sul culto mitriaco; de abstin. 4, 16 su le varie categorie di magi e loro consuetudini;

Giuliano orat. 4, p. 155 *b*; orat. 5, p. 172 *d*; Convivium (Caesares) p. 336 *c* sul culto del sole individuato in

(1) Si tratta di tre edifici sovrapposti. Il primo, neroniano, è un *temenos* con in mezzo un'umile cappella e un vivaio per i pesci. Il secondo fu edificato nel secondo sec. a spese di un tal Gaionas, *cistiber Augustorum*, un siro ellenizzato dei tempi di Commodo. Il terzo rimonta alla metà del sec. IV. Se n'è conservata benissimo la pianta. Dato il sincretismo dell'epoca vi sono state trovate statue di altre divinità, Dioniso, Hade, ora nel Museo delle Terme in apposita sala. Cfr. P. GAUKLER, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, 1912. Per una bibliografia cronologica di questi interessantissimi scavi dal 1906 al 1918 v. G. DARIER, *Les fouilles du Janicule à Rome*, Genève, 1920.

Mithra; questi tre autori tuttavia vanno letti con cautela perchè mescolano preoccupazioni neoplatoniche alla loro visione del mitriacismo;

e) Fonti patristiche:

S. Giustino Apol. 1, 66 sul banchetto mitriaco; Dial. cum Tryph. 70 su gli spelei mitriaci;

Tertull. de bapt. 5 su la virtù purificatrice dell'acqua nel mitriacismo; de corona 15 su l'iniziazione mitriaca; de praescr. 40 su vari riti mitriaci; Apol. 8 e Adv. Marc. sui due gradi mitriaci di Leone e Padre;

Arnob. adv. nat. 6, 10 su Zervan, Dio supremo dei mitriacisti;

Commodiano Instr. 1, 13 su la nascita di Mithra dalla pietra; S. Girol. Ep. 107 ad Laetam su i simulacri dei sette gradi mitriaci;

f) Iscrizioni, assai numerose, che giovano per studiar la propagazione dei Misteri, i nomi dei sodalizi e i gradi d'iniziazione;

g) I monumenti: 1. i santuari adibiti al culto (Mitrei) di cui si sono ritrovati parecchi da Roma al limite danubiano; 2. i bassirilievi che illustrano passo per passo la leggenda mitriaca; il dio leontocefalo ecc.

41. Il mitriacismo si presenta come una propaggine autonoma dello zoroastrismo fiorita specialmente nella zona sud-occidentale dell'antico impero persiano. L'esame dei testi iranici mazdei messi a confronto con i documenti mitriaci fa chiaramente risaltar le differenze tra le due correnti religiose, differenze che si possono ridurre a questi punti principali:

1. Nell'Avesta, Mithra ha una posizione del tutto secondaria di fronte ad Ahura Mazda mentre nel mitriacismo egli assurge a divinità centrale di tutto il sistema;

2. Nel mitriacismo il dualismo Ahura Mazda-Angra Manyu non ha quel risalto teologicamente elaborato che si ritrova nel mazdeismo;

3. L'elemento naturistico, che il mazdeismo aveva velato con la sua costruzione teologica, ritorna ad apparire in maniera assai evidente nel mitriacismo;

4. Il mazdeismo espone il cadavere onde non contaminar gli elementi buoni della natura; il mitriacismo seppellisce o brucia i cadaveri.

L'elemento che ha dato al mitriacismo il suo carattere specifico, permettendogli di elaborare in maniera originale gli elementi naturistici dell'antica Persia, e gli elementi spiritualistici della riforma zoroastriana, è stato quello teologico-astrale appreso in Babilonia quando i Persiani si resero padroni di questa città ricca di una tradizione religiosa più volte secolare. Dalla Caldea lo zoroastrismo, imbevuto di idee astrali incentrate nel sistema solare (Mithra è il sole invitto, ἀνίκητος), riguadagna l'Asia Minore orientale e quivi si afferma anche come religione etnica degli Irani contro le credenze ed i culti ellenistici importati dai Seleucidi, successori del conquistatore Alessandro Magno. Sebbene convenga rilevare che l'incontro dell'ellenismo e del mitriacismo in Anatolia, dando a quest' ultimo il rivestimento plastico dell'arte greca, rese possibile la sua enorme diffusione in tutto l'Occidente.

42. Mithra divinità della luce, poi identificato con il sole sorgente massima della luce e della vita, occupa il luogo centrale nelle credenze e nel culto mitriaco. Esso però non è la figura suprema del sistema teologico mazdeo-babilonese, proprio del mitriacismo.

All'origine delle cose sta invece *Zervan Akarana* «il Tempo infinito» αἰών, *saeculum* raffigurato come un mostro a testa di leone, con il corpo chiuso entro le spire di un serpente, ali alle spalle (e alle anche) scettro e fulmine (oppure due chiavi) nelle mani. Sovente una fascia con i dodici segni zodiacali incornicia la figura. Questa creazione teologica si spiega con la speculazione astrale babilonese, così in voga durante l'epoca ellenistica per cui il Tempo è il regolatore delle cose umane le quali si svolgono secondo un ritmo registrato dal movimento degli astri.

Dopo Zervan, Mithra la cui leggenda, quale si desume dai bassirilievi, va distinta in cinque momenti principali: 1. *La nascita di Mithra dalla rupe*, con la torcia e il coltello: il dio della luce esce ad ogni nuova alba dalla calotta

del firmamento; 2. *Mithra esce di tra il fogliame di un albero:* il dio come protettore della vegetazione; 3. *Mithra e il sole.* Suddivisa in tre scene: il sole è inginocchiato avanti a Mithra che stende un braccio sul suo capo: l'iniziazione del sole; Mithra e il sole si stringono la mano e siedono innanzi a un banchetto: il patto di alleanza tra i due; Mithra nel cocchio del sole: i due percorrono, conforme alla loro natura gli spazi celesti; 4. *Mithra e l'arco.* Il dio fa scaturire acqua da una roccia toccata dal suo giavellotto: l'irrigazione fecondatrice della natura; 5. *Mithra e il toro.* In tre scene principali: il toro entro una navicella; Mithra a cavallo sul toro al galoppo, o tenendolo per le corna o le narici, o trascinandolo per le gambe; Mithra che iugula il toro abbattuto.

Quest'ultima scena è la più diffusa e la più significativa. Mithra in berretto frigio, larga tunica stretta alla vita e mantello svolazzante, tiene con la sinistra una delle corna dell'animale atterrato e gl'immerge con la destra il coltello nella spalla: il tutto entro le pareti di una grotta, che s'incurva in forma di nicchia rozzamente sbozzata, sul gruppo. Come elementi indispensabili della figurazione sono uno scorpione che punge i genitali del toro: l'animale malvagio che vuole avvelenare l'opera di fecondità prodotta dal divino sacrifizio; un cane in atto di lambire la ferita: l'animale caro agli Irani pastori e guidatore delle anime nell'oltretomba. Assai spesso sono rappresentate anche da un serpente che striscia lungo il toro e volge la testa verso la ferita: la terra che rimane fecondata dal sangue taurino; e un corvo in alto che sembra un messaggero della divinità a Mithra affinchè compia il sacrifizio.

Questa scena solenne che occupa il posto d'onore nei santuari mitriaci, ha la sua scaturigine religioso-mitica nei libri sacri mazdei (Bûndahîsh, cap. X e XII; cfr. sopra p. 349) dov'è detto di un toro creato da Ahura Mazda, ucciso sotto un cumulo di malattie da Angra Manyu, dalle cui membra uscirono grani e piante salutari, dal cui seme purificato nella luna provennero numerose specie animali. L'immolazione del toro aveva per tanto fin dall'epoca mazdea un valore cosmico che deve essere a sua volta la sublimazione teologica di un vetusto sacrifizio agrario in cui il toro veniva annualmente

ucciso per assicurare lo sviluppo della vegetazione in genere e del grano in specie. Al valore cosmico corrisponde, sempre nei libri mazdei (Bûndahîsh XXX), un valore escatologico poichè alla fine del mondo Saoshyant «il salvatore» risusciterà gli uomini mediante il sacrificio di un toro: prospettiva beata che i fedeli di Mithra vedevano simboleggiata nell'atto salvatore del dio che uccide il toro origine e speranza del mondo.

Riassumendo pertanto la credenza mitriaca, quale ci è descritta dai bassirilievi, Mithra nasce dal cielo. Fin da giovane è propizio alla vegetazione che fa crescer rigogliosa, si misura vittoriosamente con il sole, ma stringe con esso amicizia diventando suo socio; benefica gli uomini dando loro l'acqua irrigatrice delle pianure; compie un'impresa gloriosa su di un toro indomito che egli riesce a raggiungere nella corsa e a trascinar nel suo antro. Qui si verifica un'interruzione: forse la fuga del toro? Certo Mithra riesce ad atterrarlo e lo immola e da questo sacrifizio vengono agli uomini e alla natura universa tutti i benefici che invano i perfidi demoni (scorpione, formica) tentano di impedire.

43. I bassirilievi mitriaci erano collocati nel fondo dei santuari ove si riunivano gli adepti. In origine il santuario era una grotta naturale (σπήλαιον, *spelaeum*) la quale è stata, all'occasione, supplita da un edificio semisotterraneo che riproduceva nelle pareti e nel soffitto a volta gli elementi di un antro roccioso (*pumices*). Da un portico esterno si accedeva ad un pronao e da questo a una sala chiusa (*apparatorium*), specie di sacristia ove gli iniziati indossavano le vesti liturgiche. Dall'apparatorio una scala scendeva nella cripta speleiforme costituita da uno spazio centrale, avente ai lati due podii o banchi in muratura più alti verso il centro, più bassi verso le pareti, su cui prendevano posto gli iniziati che dovevano prender parte al banchetto sacro. Nel fondo il bassorilievo di Mithra tauroctono entro una nicchia. Una balaustrata separava questa parte dal resto del santuario. Decorazioni in marmo e mosaico ornavano il pavimento, le mura, la volta: lampade pendevano dal fondo ed erano disposte lungo i podii. Apposite confraternite, poco numerose, erano addette nei paesi

d' Occidente al servizio di questi santuari, sempre piccoli perchè il mitriacismo non ha avuto pompa di grandi processioni nè templi grandiosi ma ha voluto sempre soddisfar la devozione di piccoli gruppi moltiplicando, all'uopo, gli spelei. Queste confraternite erano riconosciute dallo Stato ed avevano il proprio registro *album sacratorum*, il presidente (*magister*), l'economo (*curator*), gli avvocati e patroni (*defensores*) ed alimentavano il culto mediante le sole offerte dei contribuenti.

44. La religione mitriaca comprendeva sette gradi di iniziazione denominati come segue:

1. Corvo (*Corax*) dal nome del celeste messaggero di Mithra; grado infimo proprio dei fanciulli.

2. Occulto (*Cryphios*) così detto, forse, da qualche velo che lo occultava, rimosso il quale appariva all'assemblea (cryphios ostendere).

3. Soldato (*Miles*) così denominato perchè l'iniziato vi diveniva soldato di Mithra, contro le potenze del male [1].

4. Leone (*Leo*), il primo dei gradi maggiori, secondo Porfirio.

5. Persiano (*Perses*), nome che ricorda l' origine etnica del mitriacismo ed assimila l'iniziato alla razza di coloro che primi avevano partecipato ai Misteri.

6. Corriere del Sole (*Heliodromos*) cioè di Mithra: grado che mostra la maggiore assimilazione dell'iniziato al suo dio.

7. Padre (*Pater*) che è il grado più alto. Il capo dei padri è detto *pater patrum* ed anche *pater patratus* per assimilazione con il sacerdozio romano dei feziali.

All'infuori di questi sette gradi, sta l'ufficio di sacerdote depositario della liturgia, come successore degli antichi Magi

(1) Secondo il Cumont, che segue l'informazione di Porfirio, il grado di Miles chiudeva la serie dei gradi inferiori i cui adepti si dicevano *servi* (ὑπηρετοῦντες); ad esso seguono i quattro gradi maggiori o dei *partecipanti* (μετέχοντες). Ma il Loisy pensa che il Miles dovesse invece costituire il primo dei gradi maggiori, perchè in virtù di esso l'iniziato era ascritto alla milizia vera e propria di Mithra.

mazdei e incaricato del culto mitriaco giornaliero. Questo ufficio è spesso associato al grado di Padre, come si ricava dalle iscrizioni (*pater et sacerdos, pater et antistes*).

La collazione dei vari gradi era fatta attraverso un'apposita cerimonia (*tradere hierocoracica, leontica, persica, heliaca; cryphios ostendere*) che non conosciamo se non per il grado di Miles grazie alla efficace descrizione di Tertulliano (de corona 15). Il candidato riceveva una corona su la punta di una spada, la poneva un istante sul capo e la rigettava poi dietro le spalle, dichiarando di voler solo Mithra per sua corona.

Un momento solenne della liturgia mitriaca era il sacro banchetto, cui prendevano parte gli iniziati fregiati ciascuno del suo distintivo. (Bassorilievo di Konjica in Bosnia). Questo banchetto ha il suo antecedente liturgico nell'antico rito mazdeo dove si consumava pane ed acqua mista a succo di haoma ed ha il suo prototipo mitico nel banchetto nel quale il Sole e Mithra suggellano la loro amicizia. Il pane che si consuma è il più grande benefizio elargito dal sacrifizio del toro e l'acqua che si beve mista ad haoma (o a vino nell' Occidente) ha il medesimo ufficio della vetusta spremuta iranica di garentire, ambrosia spirituale, la beata immortalità.

Nella liturgia ordinaria tre volte al giorno: aurora, mezzodì e crepuscolo, si faceva la preghiera al sole. La salmodia occupava pure buona parte delle cerimonie mitriache, di cui però abbiamo scarsa conoscenza a causa del segreto geloso da cui erano circondate. La festa maggiore cadeva il 25 dicembre « *Natale Solis invicti* ».

45. La diffusione del mitriacismo nel mondo romano fu assai notevole ed è parallela alla conquista dell'altipiano iranico da parte di Roma. Già fin dall'epoca di Pompeo, secondo l'attestazione di Plutarco (*Pomp.* 24) la religione mitriaca era conosciuta in grazia dei pirati di Cilicia da lui vinti, ma la sua influenza efficace si fece sentire soltanto a cominciare dal primo secolo d. C. per opera delle medesime cause già accennate a proposito della Siria, cioè l'estensione dell'impero

nella regione anatolica fino all'Eufrate e la propaganda spontanea che gli schiavi, i mercanti, ma sopratutto i soldati facevano di questo culto, il quale infatti si trova installato dovunque erano stabilite guarnigioni e porti o scali di commercio. L'apogeo della religione mitriaca si ha sotto gli Antonini e i Severi ed è così alto da costituire il più temibile concorrente della propaganda cristiana. Gli imperatori favorirono questa religione sia perchè concepiva la vita come una milizia del bene ed era perciò più accessibile allo spirito delle legioni, sia perchè facilitava il trasferimento nella persona degl'imperatori di quelle orientali prerogative di sovranità divina proprie degli antichi re di Persia. Il mitriacismo stesso aiutò per suo conto la diffusione perchè non ebbe difficoltà ad assimilarsi ad altri culti orientali, ciò che però indebolì la sua forza originale, già minacciata, di fronte per es. al cristianesimo, dalla sua inferiorità intellettuale e culturale.

BIBLIOGRAFIA

Opere generali su le misteriosofie con speciale riguardo a quelle elleniche ed ellenistiche sono: A. LOBECK, *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis*, Berolini, 1829. Opera fondamentale non ostante conti ormai quasi un secolo di vita, in cui è raccolta e vagliata tutta la letteratura antica su l'argomento. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894; DE JONG. *Das antike Mysterienwesen*, Leiden, 1909; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1910. Tutti e tre studiano sinteticamente le caratteristiche fondamentali delle antiche misteriosofie, le loro relazioni da un lato con la pietà popolare, dall'altro con le correnti filosofiche e sono disposti ad ammetterne l'influenza sul cristianesimo. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906 (trad. italiana di L. SALVATORELLI), Bari 1912. A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien* Paris, 1919. È l'opera organica più ampia su le misteriosofie, già pubblicata in capitoli su la RHLR, che riassume le conclusioni delle precedenti ed espone le relazioni di queste con il cristianesimo. Ma l'influenza delle misteriosofie pagane sul cristianesimo è negata da C. CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* Giessen, 1913 (RVV).

3. Su le società segrete dei selvaggi: H. WEBSTER, *Primitive secret Societies*, London 1908; e l'ampia trattazione di FRAZER in *Totemisme and exogamy*, III, 457-550 relativa ai Pellirosse del Nord America.

4-6. Su Dioniso: P. FOUCART, *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris, 1904 lavoro assai accurato che però sostiene l'origine egizia (da Osiride) di Dioniso. E. ROHDE, *Psyche*, volume 2. ha una ottima trattazione su l'argomento. E. RUGGERI, *La religione dionisiaca* in «Religio» II, (1920) p. 49», tratta delle origini tracie di questo culto e della sua penetrazione in Grecia.

7. Su Orfeo e l'orfismo in genere, V. MACCHIORO, *Zagreus*, Bari, 1920 già citato. S. REINACH, *La mort d'Orphée* «Cultes, Mythes et Religions» II, 85 ss. dove dà un'interpretazione totemistica della figura di Orfeo; E. MAASS, *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895 notevolissimo per la parte letteraria. O. KERN, *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, 1920. L'A. preparato da lunghi studi su l'orfismo offre in questo studio un prezioso coordinamento di tutto il materiale.

8. Le fonti orfiche sono raccolte in E. Abel, *Orphica*, Leipzig, 1889. A. Dieterich, *De hymnis orphicis capitula quinque*, Leipzig, 1892. D. Comparetti, *Laminette orfiche*, Firenze, 1910, che dà il testo critico di ciascuna laminetta, la quale è pure riprodotta in eliotipia, la descrive minutamente ed espone le ragioni della versione adottata. A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae*, Bonn 1915.

9-11. Su la teologia, la morale e l'escatologia: Gomperz, *Griechische Denkers*, già citato, ha tre ottimi capitoli dedicati al pensiero filosofico-religioso dell'orfismo e del pitagorismo; lo stesso si dica del Rohde *Psyche*. O. Kern *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae*, Berolini, 1888. Harrison, *Prolegomena* etc. già citato. Contiene una notevole trattazione su la liturgia orfica. A. Diès *Le cycle mystique*, Paris, 1909, dove l'A. mostra lo svolgersi, in Grecia, di una religione mistica che chiude le anime in un ciclo nel senso che esse, uscite dalla divinità, peregrinano un istante nel mondo e rientrano nella divinità con la morte. Il culto dionisiaco e l'orfico sono espressione vivissima di questa tendenza, attuata dal primo con il tumulto dell'ebbrezza dionisiaca e dal secondo con le pratiche dell'ascetismo.

13. Sui Misteri Eleusini: P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914 dove l'A. ha incorporato taluni notevolissimi saggi già pubblicati altrove. È la trattazione più ampia ed accurata che si possiede su l'argomento, specialmente dal punto di vista della raccolta del materiale sia letterario ed epigrafico che monumentale. Suo difetto è di sostenere l'origine egizia dei Misteri Eleusini ponendo Demetra = Iside. Harrison, *Prolegomena* etc. già citato, contiene un lungo e importante capitolo su la liturgia eleusina.

19. Sui Misteri di Samotracia v. la dotta memoria di R. Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri nelle isole del mar tracio* in «Mem. dei Lincei» 1909.

23. Sul Mistero osiriano in Egitto: Frazer, *Adonis, Attis Osiris* (*The Golden Bough*, 3 ed. vol. VI); Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de khoiak* in «Rec. trav. arch. phil. égyptiennes» III-V; Schafer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostris III*, Leipzig, 1904; Moret, *Mystères egyptiens*, Paris, 1911, da leggersi con cautela.

24. Intorno a Serapide vedi, oltre la bibliografia a p. 152 n. 14, O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis Religion*, Tübingen 1919, a proposito di taluni frammenti di aretologie pubblicate nel 1914-1915.

26. De Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, Leiden, 1900.

27. Su la diffusione dei Misteri isiaci: Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte*, Paris, 1884. Ruhl, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis*, Berolini, 1906, si riferisce al periodo anteriore alla dominazione romana. A. Parisotti. *Ricerche sull'introduzione e sullo sviluppo del culto di Iside e di Serapide in Roma e nelle provincie dell'impero in relazione con la epigrafia*, in «Studi e Documenti di Storia e Diritto», IX p. 43 ss.

28. Le fonti per lo studio dei Misteri di Attis e Cibele sono raccolte da H. Hepding, *Attis seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903 (RVV, I) che le fa seguire da una sobria trattazione.

29. L'opera maggiore d'insieme intorno al culto metroaco è quella di H. Graillot, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris, 1915. Amplissima raccolta di materiale, non sempre elaborato a dovere, particolarmente nella prima parte dove si definiscono le caratteristiche della Magna Mater; Frazer, *Adonis Attis Osiris (The Golden Bough*, 3. ed. vol. V), dove sostiene, conforme alle altre due divinità, il valore agrario originale del dio.

34. Sul taurobolio: F. Cumont, *Le taurobole et le culte de Bellone* RHLR, VI (1901), p. 98 ss.

36-38. Vedi per Adone le opere citate a p. 215 n. 4. Particolarmente sul rituale vedi: G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II* «Revue des études grecques» 331 (1920) p. 142 ss. Descrizione minuta del rituale su la base di Teocrito (idil. 16) e specialmente di un papiro (Flinders Petrie, Pap. III, 142) da cui si ricavano dettagli interessanti per i tre giorni della festa.

39. Su la dea Sira vedi: H. A. Strong and John Garstang, *The Syrian Goddess*, London 1913. Traduzione dell'opuscolo lucianeo (Strong) con introduzione e note (Garstang), con ravvicinamento, troppo esclusivo forse, della coppia siriaca a quella hittita; e l'art. *Syria Dea* di Franz Cumont nel «Dictionnaire des Antiq. grecques et rom.» di Daremberg, Saglio, Pottier.

40. La raccolta dei testi e monumenti relativi al mitriacismo è stata fatta da F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* 2. vol. Bruxelles, 1896-1900 dove alla riproduzione e discussione di ogni documento segue un'ampia ed efficace esposizione sintetica del mitriacismo. Opera classica. Detta sintesi è stata dall'A. riprodotta, senza note, in formato più accessibile, sotto il titolo: *Les mystères de Mithra* Bruxelles, 1913, (3 ediz).

42. La dottrina mitriaca quale si ricostruisce dai monumenti figurati è esposta in ordinata sintesi da F. Toutain, *La légende de Mithra*, in «Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques», Paris, 1909. A proposito della dottrina zervanita, P. Alfaric, *Zoroastre avant l'Avesta*, RHLR, 1921 p. 1 ss., 145 ss. sostiene che il suo diffondersi specialmente in epoca e in ambiente ellenistico, mentre è ignorata dai Persiani dell'epoca Achemenide ed è trattata di eresia dai nazionalisti Sassanidi,

starebbe a provare la fondamentale origine greca della teologia mazdea, contemporanea secondo l'A. di quel movimento di idee da cui sorse in Grecia l'orfismo. Questa tesi merita conferma, ma va segnalata se non altro in quanto serve a far risaltare l'adattabilità « occidentale » del mitriacismo.

43-44. Su i santuari e il rituale: ROESES, *Ueber Mithrasdienst*, Stralsund, 1905. G. WOLFF, *Ueber Mithrasdienst und Mithreen*, Frankfurt, 1909. Dell'opera di A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903 (2. ed.) non si può qui tener conto, perchè, come ormai è noto, si tratta di un papiro magico di contenuto e provenienza egizia. F. CUMONT, *Le " Natalis invicti "*, in « Compte rendus Ac. Inscr. B. Lettr. » 1911. p. 292 ss. su la grande festa del solstizio invernale.

CAPITOLO XIII.

La religione dei Romani

1. Per intendere a dovere la religione dei Romani bisogna prima esaminare gli elementi che sono entrati a formarla, sia quelli etnografici che riguardano la razza, sia quelli intellettuali e di coltura che si riferiscono alla mentalità, alle influenze subite ecc.

I Romani sono i più illustri rappresentanti della razza latina, la quale a sua volta è un ramo della grande famiglia italica (di ceppo ario), che comprende gli Umbro-Sabelli e gli Oschi nell'Italia centrale, i Sicani e i Siculi nella Sicilia. Oscuro e fittissimo è il velo che ricopre le prime origini di questa stirpe [1]: certo quando, agli albori della storia, noi

[1] Secondo Luigi Pigorini si debbono veder nei Latini i legittimi discendenti del popolo delle terremare, che sceso lungo il bacino dell'Adige occupò l'Italia superiore orientale, il centro, e si spinse fino a Taranto (v. sopra pag. 64). Secondo G. De Sanctis invece la civiltà dei ter-

troviamo i Latini stanziati nella regione laziale, essi son divisi in 47 staterelli, dediti alla vita agricola e aggruppati in villaggi situati ordinariamente in posizione di difesa (*oppida*), richiesta dall'indole stessa della pianura laziale, che non offriva scampi o difese naturali. Tra questi popoli latini quello che per la felice sua posizione doveva ben presto sottomettere gli altri e procedere alla conquista del primato non solo nel Lazio, ma nell'Italia e nel mondo mediterraneo, era il romano, stanziato nella valle chiusa tra le sette colline, percorsa dal fiume (*Stroma*, donde Roma) a soli venticinque chilometri dal mare, in un terreno favorevole alla pastorizia e all'agricoltura.

Seguire lo sviluppo progressivo di questo popolo, è compito della storia: basterà qui accennare che, come nelle vicende politiche così nella religione esso risente l'influenza dei popoli con i quali si è trovato a contatto, gli Etruschi e i Sabini prima, i Greci poi, senza tuttavia che per questo le caratteristiche originali della sua mentalità religiosa siano venute a scomparire.

2. La religione dei Romani, considerata sia nei suoi elementi indigeni, sia attraverso le varie influenze esteriori che ha dovuto subire, ci si presenta innanzi tutto come astrattiva e mancante assolutamente di quella fantasia coloritrice dei concetti che ha suscitato presso i Greci la loro mirabile mitologia. Il Romano è grave e ponderato: tutta la sua esistenza trascorre tra gli stenti e le occupazioni uniformi della vita agricola e pastorale, lungi dagli arditi allettamenti e dalle svariate impressioni che dona il mare. Ogni azione della sua vita quotidiana è sotto l'impero delle potenze esteriori, delle forze (*numina*) che animano tutta la natura e che - s'egli non ha l'accortezza di sollecitarle a dovere - potrebbero man-

ramaricoli è etrusca: gl'Italici, possessori della metallotecnica, avrebbero apportato in Italia la civiltà eneolitica. Questa tesi contrasta con quella della scuola paletnologica italiana, che vede nella civiltà eneolitica uno sviluppo naturale della precedente neolitica, dovuto all'uso del rame conosciuto attraverso contatti con popoli che lo possedevano.

dargli a male il raccolto, uccidergli il bestiame, frustrare insomma la sua diuturna fatica. Chi ha il frutto dei propri lavori in balìa dei capricci atmosferici, ha bisogno imprescindibile della protezione divina: al Romano quindi importa sopratutto aver favorevoli le potenze superiori e non tanto speculare su la loro natura quanto elencarne esattamente gli attributi in relazione alla sua propria vita e ai suoi bisogni: egli vuol sapere non chi sono gli dei, ma come operano. Per questo la più antica lista di nomi divini è un elenco di aggettivi, per questo gli atti del culto, che servono a propiziarsi e anche a costringere magicamente con il potere occulto della formola e del gesto le potenze superiori, sono stabiliti con cura scrupolosa, mentre nessuna figurazione vien fatta delle medesime, e nelle invocazioni si usano frasi e circonlocuzioni per non sbagliare il nome vero e il sesso della divinità, che non si conosce.

In tal guisa mentre la teologia è in embrione e la mitologia non esiste, il culto invece è assai sviluppato e risente, nei riti e nelle formole, di quelle preoccupazioni animistiche che costituiscono il fondo della religione romana. Il carattere pratico dei Romani - visibile nella loro storia e letteratura - si rivela in maniera anche più immediata nella religione. E come essi hanno saputo, con la sapienza congenita che li ha fatti maestri del giure nel mondo, determinare i rapporti sociali, così hanno concepito da un punto di vista giuridico, quasi contrattuale, i rapporti tra l'uomo e la divinità. Misticismo, devozione ardente, trasporti dell'anima in Dio non esistono quindi nella religione dei Romani. L'uomo vi si trova di fronte all'essere divino come un contraente di fronte all'altro: deve quindi innanzi tutto saper ben indicarlo, circoscriverlo, precisarlo in modo che non si dia campo ad equivoci che annullerebbero in radice ogni relazione: indi deve esporre con chiarezza, sia pur monotona e non scevra di ripetizioni noiose, le sue richieste o proposte, dichiarando insieme con precisione le condizioni e i patti a cui si obbliga da sua parte senza tralasciare nessun particolare sia pur minimo (*religio* da *relegere*) per non incorrere in nullità, come tra gli uomini dinanzi alla legge; e finalmente, ottenuta la cosa

domandata, adempiere i patti con fedeltà. Ma non far di più, chè sarebbe inane e superfluo (*superstitio*) [1]. Data questa concezione dei rapporti tra l'uomo e la divinità, il sacerdote non è più l'intermediario obbligatorio tra il cielo e la terra, ma è presente sopratutto per garentire la perfetta esecuzione degli atti, dai quali dipende la sicurezza dell'esito.

Di più, il profondo senso sociale dei Romani ha fatto sì ch'essi concepissero la religione in funzione dello Stato e che questa, più che ad appagar gli aneliti dell'anima individuale, servisse a regolar con calma dignitosa e serena le varie funzioni della cosa pubblica, affinchè tutto fosse compiuto secondo il beneplacito degli dei. Così si spiega l'importanza religioso-politica degli auspici, l'organizzazione statale del sacerdozio, la permanenza del culto ufficiale anche quando per il progresso politico e filosofico s'erano modificate tutte le vecchie concezioni religiose. E questa è appunto la ragione, egregiamente rilevata dal Boissier, per la quale la religione dei Romani suscitava tanta ammirazione nei Greci, specialmente in quelli che, come Polibio, li giudicavano dal punto di vista politico: la religione romana appariva loro più morale, poichè non ammetteva le intemperanze della mitologia e le sfrenatezze mistiche od orgiastiche di alcuni culti propri dell'Oriente; più patriottica, perchè consacrava la divozione alla patria in maniera più efficace che non nelle varie *poleis* elleniche, e poneva il sentimento dell'individuo in armonia subordinata con quello della famiglia e dello Stato; più educativa, perchè dava all'individuo quella reverenza del divino, quella gravità e compostezza spirituale di fronte alla tradizione sacra del paese, quel senso della responsabilità delle azioni, che tempra gli spiriti e li rende saldi nell'opera.

(1) Questo è il significato nell'uso normale degli scrittori latini, etimologicamente sviscerato da Servio. Il significato primigenio alla parola sembra tuttavia parallelo a quello di ἔκ-στασις « star fuori » riferito all'anima che esce temporaneamente dal corpo per tornar poi ad abitarlo dopo aver vagato in regioni lontane e superiori. Tale esegesi di indole animistica, assai persuasiva, è stata fatta da W. Otto, *Religio und superstitio* in ARW XII (1909), pag. 548 seg.

3. Queste caratteristiche della religiosità romana non furono cancellate dalle influenze che altri popoli Sabini, Etruschi, Greci e Orientali, esercitarono, a volta a volta, sopra il popolo romano. Di Sabini ed Etruschi è stato del resto esagerato l'influsso efficace. Infatti la religione dei primi ha i medesimi caratteri di quella romana e se qualche nome è nuovo, come apparisce dalla lista di Varrone [1] e qualcuno ne manca, la fisionomia degli dei è la medesima. Il contributo degli Etruschi si riduce, nel panteon, al rilievo dato al culto di Minerva e all'idea del consesso degli dei (*dii consentes*) e nella pratica rituale all'esercizio dell'aruspicina che però rimase sempre in seconda linea dinanzi all'auspicio. Un'influenza veramente profonda la esercitarono i Greci dopo la conquista delle loro colonie nell'Italia meridionale. Allora, *Graecia capta ferum victorem cepit* anche nella religione; e l'antropomorfismo nella figurazione degli dei, l'adozione della mitologia ellenica, la scompaginazione relativa della religione familiare e statale, seguita allo sviluppato senso della personalità e della libertà individuale, datano per l'appunto da quest'epoca. Comincia in tal tempo anche l'introduzione dei culti orientali, con quello della *Magna Mater*, importato su la fine della seconda guerra punica, mentre l'individualismo trionfante in politica comincia a minacciar la compagine dello Stato e la filosofia si studia di mettere in luce per gli spiriti colti la poca elevatezza della vetusta religione. Ne segue un periodo di decadenza politica e religiosa, da cui la repubblica, dopo le ultime convulsioni della guerra civile, si riscatta con Augusto che restaura su le basi della religione nazionale l'edificio dell'impero ed inaugura un'êra di rinascimento religioso, di cui Vergilio sarà il cantore più nobile e più convinto.

(1) Ecco la lista di Varrone che contiene i nomi degli dei ai quali Tito Tazio avrebbe consacrato altari decorati d'iscrizioni sabine: « *Nam, ut Annales dicunt, vovit Opi, Florae, Vediovi Saturnoque, Soli, Lunae, Vulcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vertumno, Laribus, Dianae Lucinaeque* » (*De l. l.*. 4, 10). Naturalmente questa lista non vuol riprodurre un sistema ufficiale di divinità sabine, nè è da paragonarsi a quella dei « *consenti* ».

Ma la restaurazione augustea, religiosa e politica insieme, è fittizia, anche perchè non era possibile animar di spirito interiore le figure della mitologia nè provare un brivido di pietà attraverso le forme stilizzate dei riti ufficiali. Quindi le anime desiderose di un pascolo migliore per lo spirito si dànno, se colte, alla filosofia stoica o al simbolismo religioso-filosofico superiore deducibile dai Misteri, se incolte, ai culti orientali che entrano nell'urbe da ogni porta, si annidano in ogni regione, soddisfano a tutte le esigenze spirituali sia della nobile matrona, sia del povero schiavo o della credula popolana. E tutte queste religioni, le quali hanno un elemento ideale comune che non è difficile ridurre a un sistema sincretistico a base astrale, culminano, nel terzo secolo, in una teologia solare, di cui gl'imperatori siri della casa dei Severi sono i promotori più validi ed autorevoli. Ma anche questo sincretismo, spiegato poi da eruditi, come Macrobio, sotto un aspetto tanto spirituale da farlo gareggiare con il trionfante cristianesimo, non si regge (di fronte agli agenti di corrosione economica, politica, filosofico-religiosa che operano di concerto su l'organismo ormai esausto dell'impero), neppure quando Giuliano il filosofo cerca di galvanizzarlo con il suo brusco tentativo di ritorno alla religione ufficiale dell'impero.

L'editto di tolleranza concesso da Costantino nel 313 aveva già segnato il trionfo ufficiale della nuova religione e la condanna irrevocabile dell'antica: che respinta dai centri popolosi, proscritta ufficialmente da Teodosio, si riduce a vivere nelle campagne, tra i villici dei *pagi*, tenaci del loro culto locale più antico della religione di Augusto, più antico di Numa, più antico di Roma stessa: e da questi *pagi* quella religione, sotto le cui ali di vittoria – come invano Simmaco si affannava di mostrare a Valentiniano III – s'era svolta la vita gloriosa dell'impero, prese il nome che l'è rimasto nella tradizione cristiana con significato d'inferiorità filosofica e morale [1].

[1] Mi attengo nell'interpretazione della parola *paganus* al significato tradizionale, non ostante la brillante difesa che A. v. Harnack, *Die militia Christi*, Berlin, 1910 ha fatto dell'altro significato che identifica «pagano» con "civile", "borghese", in contrapposizione a "soldato", posto che il cristianesimo sia per l'appunto la «*militia Christi*». Un'efficace difesa della tesi tradizionale l'ha fatta J. Zeiller, *Paganus*, Paris 1917.

Tavola cronologica

Epoca repubblicana.

753 (?). Fondazione di Roma.
715-672 (?). Numa, leggendario ordinatore dei riti.
616 (?). Tarquinio Prisco inizia il tempio di Giove Capitolino.
534 (?). Tarquinio il Superbo compra i Libri Sibillini.
509. Roma repubblica. Consacrazione del tempio di Giove Capitolino.
399. Primo lectisternium.
204. Comincia l'ellenizzazione della cultura romana. Entra in Roma il culto di Cibele.
186. Repressione dei Baccanali.
181. Scoperta e bruciamento dei così detti Libri di Numa.
173 e 161. Il Senato caccia via da Roma i filosofi.
139. Gli Astrologi (Caldei) sono banditi da Roma.
c. 100. La teologia astrale dello stoico Posidonio di Apamea si diffonde in Roma.
87-11. Rimane vuoto l'ufficio di Flamine Diale.
c. 85. Il culto di Ma-Bellona penetra in Occidente, con i legionari di Silla.
81. Silla ricostituisce i Collegi sacerdotali.
c. 66. Il culto di Mithra penetra in Occidente con i legionari di Pompeo.
61. Processo contro Clodio per la violazione del culto muliebre della Bona Dea.
58, 53, 50. Proibizione del culto d'Iside.
c. 54. Il culto della Dea Sira penetra in Occidente con i legionari di Crasso.
27. Ottaviano assume il titolo di Augusto.
17. Celebrazione dei Ludi saeculares.
13. Augusto Pontefice Massimo. Restaurazione della religione ufficiale romana.
4. Nascita di N. S. Gesù Cristo.

Epoca imperiale.

14 d. C. Apoteosi di Augusto.
37-47. Caligola fonda il tempio di Iside nel Campo Marzio.
41-54. Claudio favorisce il culto della M. Mater.
81-96. Domiziano gran protettore dei culti egizi.
180-192. Commodo favorisce la religione di Mithra e s'inizia ai suoi Misteri.
218-222. Elagabalo costituisce in Roma il culto solare di Emesa associandolo con la dea Caelestis di Cartagine.
270-75. Aureliano costituisce in Roma la religione del sole « invincibile ».
307. Diocleziano dichiara Mithra « protettore » dell'impero.
313. Editto di tolleranza emanato da Costantino in favore del Cristianesimo.
341. Costante proibisce il culto pagano.
361-363. Giuliano l'Apostata tenta di risuscitare il paganesimo.
392. Teodosio sopprime le ultime reliquie del paganesimo ufficiale.

4. Tra le fonti più importanti per lo studio della religione romana ricordiamo disponendole, per quanto è possibile, secondo l'ordine cronologico [1]:

Il Carme dei fratelli Arvali, ritrovato nel 1773, contiene invocazioni ai Lari e a Marte per un buon raccolto.

Il Carme dei Salii, assolutamente inintelligibile, nel suo complesso, anche per Orazio e Quintiliano. Sembra riferirsi anch'esso al raccolto. Ce l'ha conservato Varrone.

Il Calendario, che registra i giorni delle solennità religiose.

Il De re rustica di Catone, che contiene riti e formole magiche per ottenere un dato effetto.

---

(1) Sebbene appartengano alla religione degli Umbri è opportuno ricordare anche le Tavole di Gubbio, scoperte nel 1444 in numero di sette. Contengono una specie di rituale d'indole divinatoria e magica con sacrifizi e preghiere che avevano luogo durante una processione espiatoria per la città.

Varrone, nel De lingua latina, spiega l'etimologia di molti nomi divini e di culto; nelle Antichità divine (di cui ci resta un sunto schematico inserito da sant'Agostino nel *De civitate Dei*) parla dei vari sacerdozi, dei templi e santuari, del culto pubblico e privato: nel De re rustica offre qua e là notizie preziose intorno alla vetusta religione indigena dei Romani. I suoi scritti hanno un grande valore, perchè egli distingue sempre il fatto dall'interpretazione che ne dà: da lui hanno attinto tutti gli eruditi posteriori.

Cicerone, qua e là nelle varie sue opere, ma specialmente nel De natura deorum, nel De finibus, nel De divinatione, nel De legibus.

Vergilio nell'Eneide si mostra conoscitore profondo delle tradizioni sacre e della liturgia romana, si che i suoi eroi si muovono veramente come sacerdoti conoscitori di tutte le minute rubriche del rito.

Ovidio nei Fasti ci dà il commentario poetico delle feste sacre che cadono nei primi sei mesi del calendario romano ed ha quindi occasione di ricordare leggende sacre, costumi religiosi, riti e cerimonie.

Properzio nelle Elegie nazionali, si era proposto di cantare « sacra diesque », ossia l'origine dei nomi, dei riti, dei costumi delle feste romane: ma la morte gli impedì di andar oltre le quattro elegie su Vertumno, Giove Feretrio, Ercole e Tarpeia.

Plinio il vecchio nella Historia naturalis offre preziose notizie attinte a varie fonti intorno alla religione dei Romani.

Plutarco nelle Questioni Romane registra e commenta parecchi usi religiosi.

Aulo Gellio (II sec.) nelle Noctes atticae inserisce estratti linguistici di antichi autori, che sono preziosissimi per quel che riguarda la religione.

Verrio Flacco, celebre grammatico dell'età augustea, aveva scritto intorno al significato delle parole una notevole opera di cui rimangono pochi frammenti. Quest'opera fu compendiata da

Festo nel De verborum significatione, che non

possediamo se non in ampli frammenti, ma che è stato compendiato da Paolo Diacono. Quest' opera è interessantissima, perchè la spiegazione delle parole porta l'A. a rivelazioni preziose su i vetusti riti e concetti della religione nazionale.

Censorino (sec. III) scrisse il De die natali di contenuto religioso-astrologico.

Nonio Marcello (sec. IV), grammatico, autore di una Compendiosa doctrina per literas, dove si contengono estratti di autori antichi che interessano la religione.

Servio (sec. IV), grammatico, compose sotto Teodosio un commento all'Eneide, che è una miniera preziosa di notizie liturgiche, mitologiche, sacro-giuridiche intorno all'antica religione romana.

Macrobio (sec. IV), erudito filologo, i cui Saturnalia, mentre tendono a dare un'interpretazione più filosofica del paganesimo morente, contengono moltissimi estratti di autori più antichi, Varrone, Verrio ed altri con riguardo particolare all'argomento religioso.

Anche dalle opere degli storici si traggono notizie preziose:

Polibio, che ha avuto agio di ben conoscere i Romani, ci dà nelle sue Storie giudizi sintetici intorno all'indole e all'efficacia della religione romana (vedi specialmente 6, 56).

Tito Livio, amoroso ricercatore di quanto si riferisce ai costumi patrii, ha nelle sue Storie molti passi che si riferiscono alle istituzioni religiose dei Romani.

Dionisio d'Alicarnasso (epoca di Augusto), nei primi libri della sua Archeologia Romana espone le istituzioni e i costumi religiosi dei Romani da lui appresi nello spoglio dei vecchi annalisti, pur manifestando la tendenza di grecizzare la tradizione romana.

Tra gli scrittori cristiani vanno notati:

Gli apologisti Tertulliano e Arnobio, che nel confutare i pagani attingono a buona fonte, specialmente a Varrone; Lattanzio ha una conoscenza profonda della religione pagana, che confuta con garbo nei primi tre libri delle sue Istituzioni divine; sant'Agostino mette nel De civitate Dei preziosamente a contributo l'opera di Varrone e dà un giu-

dizio profondo, sebbene dal suo punto di vista, delle divinità del paganesimo.

A lato a queste fonti letterarie non va dimenticato il contributo notevolissimo che offrono le iscrizioni, le monete, i monumenti superstiti (templi, are ecc.), i bassirilievi, le statue, le pitture che rappresentano scene religiose, riti di sacrificio, strumenti di culto ecc.

5. La creazione più originale dei Romani nel campo della teologia è senza dubbio quella che risale ai tempi vetusti, di divinità astratte, più aggettivi che sostantivi, indeterminatissime come concetto ma ben circoscritte come azione, di cui Varrone (in sant'Agostino, *De civitate Dei*) ci ha conservata la lista tolta dagl'*indigitamenta*, elenchi o litanie delle divinità, compilati dai pontefici [1]. Queste divinità presiedono alle varie circostanze della vita: *Educa* a mangiare, *Fabulinus* a parlare, *Iterduca* nel viaggio, *Limentinus* alla soglia, ecc. E questi numi elementari non vanno considerati, almeno originalmente, come epiteti di una divinità il cui nome sia sottinteso, ma come indipendenti, pur ammettendo che vengano con il progresso del tempo ad esser ritenuti come manifestazioni di un dio più sintetico. A questi dei Varrone dà il titolo di *certi*, le cui attribuzioni, cioè, son note e quindi si sa bene quando si debbono invocare. Di fronte ad essi stanno gli dei *incerti*, sotto il qual titolo il grande erudito com-

---

(1) Tipico è questo passo di sant'Agostino, *De civ. Dei*, 4, 21, che è l'A. che registra il maggior numero d'indigitamenta: « *Quid necesse erat Opi deae commendare nascentes, deo Vaticano vagientes, deae Cuninae iacentes, deae Ruminae sugentes, deo Statilino stantes, deae Adeonae adeuntes, deae Abeonae abeuntes; dei Menti ut bonam haberent mentem, deo Volumno et deae Volumnae, ut bona vellent; diis nuptialibus, ut bene coniugarentur, diis agrestibus ut fructus uberrimos caperent et maxime ipsi divae Fructeseae; Marti et Bellonae, ut bene belligerarent, deae Victoriae ut vincerent; deo Honori, ut honorarentur, deae Pecuniae ut pecuniosi essent, deo Aesculano et filio eius Argentino, ut haberent aeream argenteamque pecuniam?* ». V. la lista completa alfabetica degl'indigitamenta con un'ottima trattazione in PETER, *Indigitamenta* nel dizionario del Roscher.

prende quelle divinità di cui a suo tempo non si conosceva più il nome e quindi le attribuzioni [1].

Oltre a questi numi che proteggono alcune azioni o circostanze particolari della vita, ve ne sono altri che presiedono a tutto un complesso d'istituzioni o di luoghi: come quelli che vigilano l'andamento interno della casa (*dii Penates* da *penus*, dispensa); che presiedono al focolare domestico (*Vesta*) in cui brilla sempre accesa la tradizione religiosa della famiglia e il ricordo degli antenati; quelli che proteggono ogni uomo (*genius*) e ogni donna (*iuno*) e tutelano i limiti della proprietà familiare (*Terminus*) e i luoghi dove vivono gli aggruppamenti umani (*Lares*); che presiedono al misterioso fenomeno della germinazione del seme (*Semones*). Questo animismo austero si colorisce naturisticamente nell'adorazione di alcune dività cosmiche: Tellure, Sole e Luna; nel culto dei fiumi, specialmente del Tevere, e delle fonti; degli alberi, più visibile nella venerazione di interi boschi consecrati a qualche divinità e nell'uso di adornare alcuni alberi ed appendervi doni votivi. Il fico ruminale è l'attestazione di questo culto, in Roma stessa. Nè va dimenticato il culto degli animali, a cui taluni hanno voluto attribuire un'origine totemistica specialmente riguardo al lupo, al picchio, che entrano in così larga misura nel mito di Marte e nella leggenda della fondazione di Roma.

[1] Vi sono nella tradizione teologica dei Romani anche altre divisioni delle divinità. Gli dei erano *consentes* « formanti un consesso » in numero di dodici, i cui nomi sono contenuti nei noti due versi di Ennio: *Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Iovis, Neptunus, Volcanus, Apollo:* oppure *novensiles*, ossia entrati di recente nelle sedi degli dei « *ex hominibus divos factos* » ARNOBIO, *adv. nat.*, 3, 39 (secondo Wissowa i novensili sono gli dei stranieri per opposizione agli dei nazionali o *indigetes*); *selecti* sono gli dei principali registrati da Varrone in numero di venti, cioè oltre ai dodici consenti: *Ianus, Saturnus, Genius, Sol, Orcus, Liber pater, Tellus, Luna,* alcuni dei quali, come si vede, sono identici ai *consentes;* e *superi* se celesti, *inferi* se del mondo sotterraneo.

6. Sopra questo mondo divino dall'impronta animistica sta quello degli dei maggiori, che vennero acquistando importanza insieme al progredire dello Stato. Tra essi il più antico, quello a cui Ovidio non sapeva trovare un corrispondente nel panteon ellenico, è

Giano, (*Ianus*) che viene sempre invocato per primo nei sacrifizi e nelle preghiere e a cui il *rex sacrificulus* sembra addetto in modo particolare. Giano è lo spirito della soglia, che presiede agli *iani*, porte arcuate aperte su le pubbliche vie, e, ad ogni porta anche privata, che egli apre (*patulcius*), e chiude (*clusius*), favorendo così le andate e i ritorni. Per questo doppio aspetto protettore egli è detto *geminus* e *bifrons*, e più genericamente da Macrobio « portarum custos et rector viarum ». Le porte del suo tempio nel foro rimangono aperte in tempo di guerra per aspettar il ritorno dei cittadini partiti per il campo e si chiudono quando, finite le operazioni militari, questi sono rientrati in città. Come dio della porta egli presiede agl'inizi delle cose: del giorno (*I. matutinus*), del mese (*I. iunonius*), dell'anno (*Ianuarius* è il primo mese dell'anno civile) e poi anche del tempo e delle cose (*rerum sator, deorum deus*). Ovidio afferma che in suo onore si celebravano le *Agonalia* (9 gennaio).

Giove (*Iuppiter*) è il dio del cielo, che si manifesta nella chiarezza dell'azzurro (*I. lucetius*), nel fragore del fulmine (*I. fulgurator*), nello scrosciar della pioggia (*I. elicius, pluvius*) che egli, scongiurato, invia nella cerimonia magica dell'*aquaelicium* nella quale una pietra (*lapis manalis*), situata fuori la porta Capena, veniva processionalmente condotta in città e bagnata di acqua. È venerato nei luoghi alti che gli sono più vicini, ed ha, a causa della sua natura adatta alla mentalità astrattiva dei Romani, acquistato su gli altri dei una supremazia incontrastata. Come dio della luce a cui tutto è manifesto, è egli il testimone perenne della vita umana, il custode delle promesse (*I. fides*), dei giuramenti (*I. lapis*), il vindice del diritto patrio (nei riti dei Feciali), il patrono dell'ospitalità (*I. hospitalis*), il protettore per eccellenza, sia della lega dei popoli latini (*I. latiaris*) il cui santuario federale si ergeva sul monte Albano, sia del popolo romano, ch'egli protegge dall'alto del

Campidoglio (*I. capitolinus*) nel tempio che a lui « Ottimo Massimo » i Tarquini, secondo la tradizione, hanno innalzato. Appunto perchè ottimo e massimo, in lui gli agricoltori latini hanno concentrato le speranze del raccolto e della vendemmia (*I. liber*): da lui si aspetta l'abbondanza e il benessere (*I. salutaris*), la tenace resistenza nella guerra (*I. stator*), il dono della vittoria (*I. victor*), ricca di spoglie opime (*I. feretrius*). A Giove sono dedicate le idi di ogni mese. Sua paredra è

Giunone (*Iuno*) dalla rad. *iun* con significato di « vergine » e valore di forza o numen protettore specifico della donna, come *genius* dell' uomo. Come patrona della vita sessuale propria della donna, Giunone è *Lucina* cioè protettrice dei parti, che aiuta a venir felicemente in luce, e in genere della vita coniugale. Per questa ragione essa è in relazione con le fasi lunari e le son sacre le calende di ogni mese (*I. kalendaris*). Animale con lei particolarmente collegato è la capra (*I. caprotina*) ed una festa caratteristica della dea prendeva appunto il nome dalla capra (*Nonae caprotinae*, 7 luglio). In Roma il suo culto era secondario, ma a Lanuvio aveva un luogo di primo ordine (*I. sospita mater regina*) tanto che il console romano doveva recarvisi annualmente per il sacrifizio. In seguito, sul modello della coppia ellenica Zeus-Hera (e non per analogia della Dione dodonea) Giunone è divenuta la paredra di Giove.

Marte (*Mars*) ci si presenta sotto due aspetti, naturistico e guerriero, di cui il primo è certamente l'originale. Esso è con Giove la divinità più schiettamente italica al cui nome son legati i miti e le leggende più care della tradizione romana. Marte è il dio della vegetazione primaverile, cui è sacro il primo mese dell'anno secondo il computo più antico (marzo), a lui erano votati i giovani della primavera sacra (*ver sacrum*). che in una data primavera si allontanavano per sempre dalla patria e andavano a fondare una nuova colonia. I fratelli Arvali lo invocano affinchè protegga i seminati « sata tutere Mars! »; Catone vuole che il buon proprietario rurale a lui offra un sacrificio suovetaurile e lo preghi: « utique tu (Mars pater) fruges, frumenta, vineta,

virgultaque grandire beneque evenire sinas » e per questo porta il titolo di *gra(n)divus*; animali a lui sacri sono il lupo e il picchio abitatori delle foreste attraverso le quali egli ha guidato i Latini fin nella piana laziale (*M. Silvanus*); a lui è sacro l'*Armilustrium* (19 ottobre), in cui si immola un cavallo, il cui capo vien coronato di pani « ob frugum eventum »; ogni anno ai 14 di marzo si compie nel campo di Marte la cerimonia della cacciata, a colpi di bastone, di un vecchio, Mamurio Veturio (Marte vecchio), che, come tanti altri riti simili attestati dal folklore, vuol significare la fine dell'anno vecchio. Taluni anzi dànno ai dodici ancili o scudi di Marte il significato naturistico dei dodici mesi dell'anno e alla sua unione con Anna Perenna quella della vicenda degli anni che continuamente si rinnovano.

Marte tuttavia, come protegge i campi dalla lue insidiatrice del raccolto, così deve guardarli dalle devastazioni del nemico in tempo di guerra: e qui sta il punto di passaggio dal Marte naturistico a quello guerriero. E poichè la guerra fu per i Romani una necessità imprescindibile per conquistarsi una salda posizione politica, si capisce come il secondo aspetto di Marte abbia finito con oscurare l'antico. Come dio della guerra Marte possiede due vetusti santuari, uno nella Regia, l'altro nel campo Marzio. All'inizio di ogni spedizione il duce entrava nel tempio e dinanzi ai sacri scudi e alla lancia lo avvertiva di vigilare: « Mars, vigila! ». All'aprirsi e al chiudersi del periodo utile per le operazioni militari (marzo e ottobre) si facevano in suo onore varie feste destinate alla consecrazione e purificazione di vari oggetti guerreschi: cavalli (Equirria, 27 febbraio e 14 marzo), trombe (Tubilustrium, 23 marzo e 23 maggio), armi (Armilustrium, 19 ottobre). Del collegio dei Salii, dedicati particolarmente al suo culto, sarà detto a suo luogo. Paredra di Marte come dio guerriero è *Neriene* (*Nerio*), dea del valore, che si ecclissò ben presto di fronte a Bellona.

Quirinus va messo accanto a Marte, ed è una delle tre importanti divinità dell'antica Roma, dalle prerogative prettamente pacifiche e civili (donde *Quirites, ius Quiritium*). Il suo nome da principio appare come epiteto di Giano (*I. Qui-*

Campidoglio (*I. capitolinus*) nel tempio che a lui « Ottimo Massimo » i Tarquini, secondo la tradizione, hanno innalzato. Appunto perchè ottimo e massimo, in lui gli agricoltori latini hanno concentrato le speranze del raccolto e della vendemmia (*I. liber*): da lui si aspetta l'abbondanza e il benessere (*I. salutaris*), la tenace resistenza nella guerra (*I. stator*), il dono della vittoria (*I. victor*), ricca di spoglie opime (*I. feretrius*). A Giove sono dedicate le idi di ogni mese. Sua paredra è

Giunone (*Iuno*) dalla rad. *iun* con significato di « vergine » e valore di forza o numen protettore specifico della donna, come *genius* dell' uomo. Come patrona della vita sessuale propria della donna, Giunone è *Lucina* cioè protettrice dei parti, che aiuta a venir felicemente in luce, e in genere della vita coniugale. Per questa ragione essa è in relazione con le fasi lunari e le son sacre le calende di ogni mese (*I. kalendaris*). Animale con lei particolarmente collegato è la capra (*I. caprotina*) ed una festa caratteristica della dea prendeva appunto il nome dalla capra (*Nonae caprotinae*, 7 luglio). In Roma il suo culto era secondario, ma a Lanuvio aveva un luogo di primo ordine (*I. sospita mater regina*) tanto che il console romano doveva recarvisi annualmente per il sacrifizio. In seguito, sul modello della coppia ellenica Zeus-Hera (e non per analogia della Dione dodonea) Giunone è divenuta la paredra di Giove.

Marte (*Mars*) ci si presenta sotto due aspetti, naturistico e guerriero, di cui il primo è certamente l' originale. Esso è con Giove la divinità più schiettamente italica al cui nome son legati i miti e le leggende più care della tradizione romana. Marte è il dio della vegetazione primaverile, cui è sacro il primo mese dell'anno secondo il computo più antico (marzo), a lui erano votati i giovani della primavera sacra (*ver sacrum*). che in una data primavera si allontanavano per sempre dalla patria e andavano a fondare una nuova colonia. I fratelli Arvali lo invocano affinchè protegga i seminati « sata tutere Mars ! » ; Catone vuole che il buon proprietario rurale a lui offra un sacrificio suovetaurile e lo preghi : « utique tu (Mars pater) fruges, frumenta, vineta, virgultaque grandire beneque evenire sinas » e per questo porta il titolo di *gra(n)divus ;* animali a lui sacri sono il lupo e il picchio abitatori delle foreste attraverso le quali egli ha guidato i Latini fin nella piana laziale (*M. Silvanus*); a lui è sacro l'*Armilustrium* (19 ottobre), in cui si immola un cavallo, il cui capo vien coronato di pani « ob frugum eventum » ; ogni anno ai 14 di marzo si compie nel campo di Marte la cerimonia della cacciata, a colpi di bastone, di un vecchio, Mamurio Veturio (Marte vecchio), che, come tanti altri riti simili attestati dal folklore, vuol significare la fine dell'anno vecchio. Taluni anzi dànno ai dodici ancili o scudi di Marte il significato naturistico dei dodici mesi dell'anno e alla sua unione con Anna Perenna quella della vicenda degli anni che continuamente si rinnovano.

Marte tuttavia, come protegge i campi dalla lue insidiatrice del raccolto, così deve guardarli dalle devastazioni del nemico in tempo di guerra: e qui sta il punto di passaggio dal Marte naturistico a quello guerriero. E poichè la guerra fu per i Romani una necessità imprescindibile per conquistarsi una salda posizione politica, si capisce come il secondo aspetto di Marte abbia finito con oscurare l'antico. Come dio della guerra Marte possiede due vetusti santuari, uno nella Regia, l'altro nel campo Marzio. All'inizio di ogni spedizione il duce entrava nel tempio e dinanzi ai sacri scudi e alla lancia lo avvertiva di vigilare : « Mars, vigila ! ». All'aprirsi e al chiudersi del periodo utile per le operazioni militari (marzo e ottobre) si facevano in suo onore varie feste destinate alla consecrazione e purificazione di vari oggetti guerreschi : cavalli (Equirria, 27 febbraio e 14 marzo), trombe (Tubilustrium, 23 marzo e 23 maggio), armi (Armilustrium, 19 ottobre). Del collegio dei Salii, dedicati particolarmente al suo culto, sarà detto a suo luogo. Paredra di Marte come dio guerriero è *Neriene* (*Nerio*), dea del valore, che si ecclissò ben presto di fronte a Bellona.

Quirinus va messo accanto a Marte, ed è una delle tre importanti divinità dell'antica Roma, dalle prerogative prettamente pacifiche e civili (donde *Quirites, ius Quiritium*). Il suo nome da principio appare come epiteto di Giano (*I. Qui-*

rinus): verso la fine della repubblica fu identificato con Romolo. Aveva il suo proprio flamine (*fl. Quirinalis*) il tempio sul Quirinale e la sua festa cadeva il 17 febbraio.

Minerva deve l'importanza del suo culto all'Athena greca, sebbene sia difficile determinare da qual parte quest'influsso, ch'è antichissimo, si sia fatto sentire. Minerva è la dea degli artigiani, che presiede alle opere dell'ingegno e poi della poesia e delle arti belle. E accanto a Giove e a Giunone costituisce la triade il cui santuario non deve mancare su l'acropoli di nessuna città che voglia ritenersi fondata secondo le regole: così Servio con riguardo agli Etruschi. Dai quali però non si deve far derivare il nome della dea, ch'è italico, sebben essi abbiano contribuito a mettere in rilievo il suo culto. Questo dopo il trionfo dell'ellenismo in Roma ebbe un'impronta tutta greca. Quanti vivevano delle arti dell'ingegno celebravano i suoi giorni festivi (Quinquatrus, grandi e piccoli), che cadevano rispettivamente il quinto giorno dopo le idi di marzo e di giugno. Minerva oltre al vetusto sacello sul Celio aveva un antico e celebre santuario su l'Aventino.

Diana è un'altra divinità italica che si ricollega originariamente con la vita dei boschi, poi con la luna e quindi con i fenomeni della gestazione. Per questo le gestanti si recano nel suo tempio presso il lago di Nemi (*D. Nemorensis*) ad implorare un parto felice. Il suo culto, antichissimo, è diffuso anche presso altri popoli italici, Equi, Ernici, e il suo santuario di Nemi diventa centrale per la lega latina. In Roma essa aveva un famoso tempio su l'Aventino, palladio delle rivendicazioni plebee. Quando la sua figura si fuse con quella dell'Artemide greca, ne assunse anche le prerogative e venne quindi quasi sempre invocata in compagnia del fratello Apollo, trapiantato di peso dalla Grecia su suolo latino.

Altre dee protettrici della maternità sono:

Mater Matuta, veneratissima nel Lazio. In origine era una dea della luce mattutina. Presiede alle funzioni della maternità ed ha un'apposita festa (Matralia, 11 giugno) per celebrare questa sua prerogativa. A Satrico stava il suo celebre santuario.

Carmenta protegge anch'essa la maternità; aveva un santuario sotto il Campidoglio, una porta intitolata dal suo nome (*p. Carmentalis*), due feste (Carmentalia, 11 e 15 gennaio) e un flamine suo proprio (*fl. Carmentalis*).

Fortuna, Fors, è una dea dell'abbondanza, che presiede alla fecondità della natura e della vita umana e al benessere dell'uomo. Fu in appresso adorata sotto vari aspetti, tra cui principale quello di «Fortuna del popolo romano». Il suo tempio famoso era a Preneste. Le matrone avevano per lei una venerazione particolare.

Volcano da principio appare come il dio benefico del fuoco e si confonde con il focolare, come si rileva dalla leggenda di Servio Tullio, nella quale il dio appare nella fiamma del focolare dei Tarquini a pronosticar l'avvenire glorioso del neonato figliolo. Sua paredra è Maia, la dea che protegge il crescere dei frutti sotto l'azione del calore solare. Volcano aveva nel foro un santuario detto Volcanale, nel luogo dove, secondo la tradizione, s'era suggellata la pace tra Latini e Sabini a tempo di Romolo. Ma il fuoco ha anche un aspetto distruttore e questo fu applicato a Volcano quando, dopo la penetrazione ellenica, venne assimilato ad Efesto. In questo nuovo aspetto ha per compagna *Stata Mater*, la dea che arresta l'incendio e protegge le case e le vie. Volcano aveva un flamine suo proprio (*fl. Volcanalis*) e la sua festa cadeva il 23 agosto.

Segue ora tutta una serie di divinità che ha rapporto più o meno stretto con l'agricoltura.

Saturnus, a cui si fanno risalire tutte le invenzioni agricole, è il dio dei seminati (Saturnus a satu), che protegge il tesoro racchiuso nella terra e dà il benessere e la ricchezza agli uomini, specialmente ai bisognosi. La sua festa (Saturnalia, 17 dicembre) è un tripudio per gli schiavi e nel suo tempio nel foro sta riposto l'erario dello Stato. L'ellenismo ha portato l'assimilazione di Saturno con Krono e lo ha fatto considerare come il rappresentante di un'età aurea tramontata, di cui la festa egualitaria dei Saturnali dà una pallida idea. Compagna di Saturno è Lua, dea della sterilità e della distruzione dei campi.

Consus e *Opis* sono un'altra coppia divina, che presiede alla vita dei campi. Conso (da *condere*) presiede alla deposizione del grano nel granaio e, per estensione, massime quando si obliterò il significato primitivo, agli animali che servono al lavoro dei campi. Opi è la dea buona dell'abbondanza del raccolto. Le loro feste (Consualia, 21 agosto e 15 dicembre; Opiconsivia, 25 agosto e 19 dicembre) si seguono a quattro giorni di distanza. Quando per la penetrazione ellenica Opi fu assimilata a Rea, salì di grado e fu accoppiata a Saturno.

Faunus (da *faveo*), antichissima divinità italica poi fusasi con il Pan ellenico, è il dio che protegge i pascoli e favorisce la fecondazione del bestiame. Talvolta dal fondo delle foreste fa sentir delle voci risuonanti e fatidiche, perciò è detto *Fatuus*. Sua paredra è Fauna, assimilata poi a Bona Dea. A Fauno venne in appresso riannodata la festa dei Lupercali.

Silvanus è in tutto e per tutto simile a Fauno, ma il suo dominio è ristretto alle foreste. Anche egli è benefico, anch'egli parla con voce terribile dal fondo delle selve.

Ceres, dea italica della fecondità dei campi, poi strettamente assimilata a Demetra, tanto che i fratelli Arvali non la chiamano più con il suo nome originario, ma Dea Dia. A lei, sotto il suo nuovo aspetto ellenico, si riconnettono *Liber* e *Libera*, divenuti rispettivamente Dioniso e Persefone.

Bona Dea, epiteto di una divinità della terra affine a Demetra, e come questa (cfr. le Tesmoforie, p. 425) onorata con un culto segreto di sole donne, che si riunivano in dicembre, con l'intervento delle vestali, nella casa di un magistrato *cum imperio* (console o pretore) e vi sacrificavano un porco *pro populo*. Poichè l'aspetto di questo culto è greco, come il suo nome (*damium* il sacrifizio, *Damia* la dea, *damiatrix* la sacerdotessa [Festo]) se ne deduce che essa sia stata introdotta in Roma dopo la conquista della Magna Grecia e vi abbia assorbito un analogo culto più antico (*Fauna*). Come divinità della terra essa tutela la fecondazione dei campi, la gestazione e la buona salute. È noto come Clodio, travestito, osasse violare il segreto muliebre della festa.

Venus è un'antica divinità italica della vegetazione primaverile che aveva un santuario presso Ardea, ma il suo nome secondo Varrone non figurava negli antichi monumenti dell'epoca regia. Fu adorata in Roma come dea della fecondazione e dell'amore in genere. La sua assimilazione con Afrodite ha fatto la fortuna del suo mito, sopratutto quando l'epopea lo collegò alle origini della gente Giulia.

Pale o *Palatua* protettrice dei pascoli, *Flora* della fioritura, *Pomona* dei frutti, sono altre divinità agricole care agli antichi romani, di cui ciascuna ha un flamine e le prime due una festa propria: Palilia, 21 aprile; Floralia, 1 maggio.

Neptunus, da principio forse ravvicinato a Conso, è un dio dell'elemento liquido: acquistò il suo valore di dio marino e protettore dei cavalli e degli esercizi equestri dopo la sua assimilazione con Posidone. La sua festa (Neptunalia) cadeva il 23 luglio. Sua compagna è *Salacia*, da taluni considerata naturisticamante come personificazione dei flutti salini del mare. Ma non fu dio molto popolare in Roma.

Apollo è una divinità esclusivamente ellenica, la quale appare in Roma insieme con gli oracoli sibillini, essendo le Sibille sue interpreti, e appunto come dio vaticinatore e salvatore fece da Cuma il suo ingresso a Roma all'epoca dei Tarquini. Quivi gli fu dedicato un tempio nel 431. Del resto già fin dalla presa di Veio i Romani gli avevano inviato un dono a Delfi. In suo onore furono istituiti i ludi Apollinares al tempo della seconda guerra punica, ma il maggiore sviluppo del suo culto si ebbe all'epoca di Augusto.

Mercurius, divinità italica dei mercanti, ebbe poca importanza, finchè non si fuse con il greco Hermes e il commercio non prese una vasta estensione.

Acca Larentia, vetusta deità del suolo che racchiude e custodisce la semente e le salme degli antenati: perciò è considerata come madre dei Lari. Il mito l'ha messa in relazione con la leggenda di Romolo.

Furrina, di cui Varrone stesso non conosceva più la fisionomia, ma che aveva una festa (Furrinalia, 25 luglio) e un flamine proprio (*fl. Furrinalis*) ed un bosco sacro su le pendici del Gianicolo (*lucus Furrinae*); *Carna*, che salva dai malvagi spiriti che vogliono introdursi nel corpo del-

l'uomo (Carnaria, 1 giugno); *Diva Angerona*, di significato incerto, tutelare di Roma (Divalia, 21 dicembre).

A queste bisogna aggiungere tutte quelle divinità astratte che presiedono ad alcune condizioni ed azioni della vita, tanto più facilmente moltiplicate dai Romani in quanto rispondevano al loro modo di concepire il divino: *Salus, Febris, Pavor et Pallor, Bonus Eventus, Pax, Concordia, Mens, Pietas*, ecc. e molte altre che risalgono a vari tempi della storia romana sia repubblicana che imperiale.

Nel panteon dei Romani erano entrate di buon'ora anche varie divinità dei popoli italici vicini:

Semo Sancus, di provenienza sabina, nel cui nome si trovano i due concetti di seminare e sancire, ugualmente famigliari ai Romani agricoltori e creatori del giure. A causa di questo concetto giuridico Semo Sancus fu poi congiunto col *Dius Fidius*, che tutela i giuramenti (cfr. la formola «me Dius Fidius!»), e che ebbe in Roma due templi, uno sul Quirinale e uno nell'Isola Tiberina.

Vertumnus (*a vertendo*), dio della maturazione autunnale dei frutti, proveniente da Volsini.

Feronia, venerata sul Soratte nel paese dei Capenati, di contenuto agricolo.

Vesuna o *Vacuna*, venerata nel reatino, di aspetto guerriero.

Angizia, proveniente dal paese dei Marsi presso il lago Fucino, dea-maga incantatrice di serpenti.

Marica, adorata a Minturno, dove aveva un bosco sacro presso l'imboccatura del Liri: dea della vegetazione.

7. Il carattere astratto e la umbratile personalità dai Romani attribuita alle loro figure divine hanno impedito la creazione della mitologia nella religione romana. Così si spiega come manchi ad essi una teogonia, che suppone ben precisato il concetto delle varie divinità per coordinare filosoficamente la genealogia. Del resto gli dei romani erano così strettamente legati dal nome alla funzione da essi rappresentata, che difficilmente potevano diventar soggetto di svariate leg-

gende. Con questo, però, non si vuol negare ai Romani la capacità della creazione fantastica nel campo del mito: 1° perchè questo risponde a uno stadio del pensiero che tutti i popoli debbono attraversare; 2° perchè, di fatto, non ostante che la coltura greca abbia soffocato in fasce la libera esplicazione della fantasia romana, si rivela in talune leggende mitiche o l'origine interamente romana o l'adattamento di una leggenda greca a miti e creazioni del popolo romano.

Così *Hercules*, il cui nome e il cui culto sono certamente importati presso gl'Italici, mostra sotto il rivestimento leggendario ellenico i tratti di una fisionomia indigena. Ercole è un nume benefico che esercita la sua azione nelle campagne e dà ai buoni agricoltori l'abbondauza del raccolto e del bestiame. Anche le persone che sono con lui a contatto nel mito accusano una provenienza italica. *Cacus*, il gigante da lui vinto, è in relazione con Caca, sua sorella, che aveva sul Palatino un piccolo sacrario venerato dai vecchi pastori e nel quale era acceso perennemente il fuoco, come poi nel tempio di Vesta. Ercole entra anche nella leggenda delle origini, perchè - al ritorno dall'isola Eritia, dove ha preso le vacche di Gerione - incontra sul Palatino (dove uccide il gigante, ladro delle sue vacche) Evandro, l'umile e ospitale re Arcade, che riceve i Troiani, dal cui seme uscirà la gente romana. Il luogo più antico del suo culto era l'*Ara maxima* nel foro Boario, entro il pomerio della Roma antichissima e due famiglie patrizie, i Potizi e i Pinari, erano addette al suo culto, finchè questo non passò nelle mani dello Stato. Era uso di sacrificare ad Ercole la decima del guadagno, cui seguiva un festino (*polluctum*), e di giurar nel suo nome («me hercle!»). Il suo sacrifizio ordinario era di un toro o di una giovenca, il 12 d'agosto. I riti del culto erano greci, ma il sacrificio si faceva *operto capite*.

Castore e *Polluce* (Polideuce), detti i Castori, sono divinità tolte ai Greci e di fatto erano molto adorati in paesi abitati da Italioti, come Taranto e Locri. Nel Lazio avevano un tempio ad Ardea, ma centro della loro adorazione era Tuscolo. Il primo loro intervento presso i Romani si collega con la battaglia del lago Regillo, quando su i loro candidi

cavalli si posero di fronte all'esercito romano e dopo la vittoria corsero ad annunciare la buona notizia alla città.

L'importanza del loro culto è dimostrata dal fatto che il loro tempio è compreso nella cinta del pomerio ed edificato presso il fonte di Giuturna, dove i due cavalli si sarebbero abbeverati. I cavalieri erano in modo particolare devoti dei Castori e il giorno della festa (15 luglio) facevano una magnifica cavalcata (*transvectio*) per la città fino al tempio del foro.

8. *Miti delle origini. La Leggenda di Enea.* La leggenda di Enea, così strettamente legata a quella delle origini romane, è estranea, per nascita, a Roma e all'Italia. Nell'Iliade (20, 317) si trova la menzione dell'eroe, che dopo la disfatta della patria regna sui superstiti Troiani, presso il monte Ida nella Troade, ma non un cenno v'è ai suoi errori su le coste dell'Egeo e nell'Adriatico fino a toccar la Sicilia, Cartagine, la Campania e il Lazio. Varie sono le ipotesi emesse per spiegar l'origine della leggenda: essa sarebbe nata *a)* per giustificar la sparizione dei Troiani dai luoghi cantati da Omero; *b)* per spiegar l'esistenza dei templi ad Afrodite seminati lungo tutte le coste or menzionate (Preller, seguito da Boissier): Enea, figlio di Afrodite, avrebbe edificato tutti quei santuari in onore della madre: *c)* per un naturale processo psicologico dei Greci emigrati in Occidente, i quali avendo viva nel cuore l'eco della loro epopea, amavano riconoscere nei luoghi da loro toccati le tappe delle peregrinazioni dei loro eroi, Diomede, Ulisse, Enea, basandosi per ciò su di un'omofonia, o su una simiglianza di situazione. Comunque, la leggenda di Enea, una volta arrivata nel Lazio, forse attraverso gli Opici campani affini ai Latini (De-Sanctis), facilmente si adattò alle leggende indigene, sia perchè solleticava l'ambizione di un popolo, barbaro di fronte ai Greci, foggiarsi una mitologia che lo riportasse ad origini così illustri e lontane, sia perchè la leggenda stessa non pretese distruggere, ma si combinò con la tradizione romana. Ed Enea non è messo in relazione diretta con Roma, come la versione dei

logografi (¹) portava, ma indiretta, attraverso alcune città venerabili nella storia delle origini romane: Lavinio e Alba, e con circostanze ed episodi di sapore tutto latino. Di fatti Enea porta seco da Troia non il palladio ma i Penati; la troia bianca (*alba*) con i trenta porcellini e le tavole di focaccia, che i Troiani mangiano, sono i segni che accertano che il suolo toccato è appunto quello voluto dai fati. Latino, re di Laurento, dà in moglie all'eroe troiano la propria figlia Lavinia, dal cui nome è chiamata la nuova città di Lavinio sede venerabile dei Penati di tutta la gente latina; Enea sparisce dai viventi, come il suocero, alla pari di un nume indigete; e a suo figlio Ascanio è legata la fondazione di Alba, ultima tappa verso la città dei sette colli.

La letteratura poi con Nevio consacra l'innesto greco-latino aggiungendovi l'episodio cartaginese di Didone; con Ennio dà un assetto migliore alla materia mitica e finalmente con Vergilio dà la coronazione dell'arte e del patriottismo al connubio della tradizione indigena con l'ellenica.

La leggenda di Romolo. La leggenda di Enea si ricollega a quella delle origini di Roma attraverso Alba. Da Alba infatti fondata da Ascanio, dietro il segno miracoloso della troia che si sgrava dei trenta porcelli, deriva, a cominciare da Silvio, figlio di Lavinia e del soprintendente ai beni di Latino, una serie fittizia di re che devono riempir l'intervallo non breve che separa la generazione posteriore alla caduta di Troia (Ascanio figlio di Enea e fondatore di Alba) dai predecessori immediati della fondazione di Roma, Numitore e Amulio. L'intrigo di Amulio, la violenza fatta da Marte a Rea Silvia, la nascita dei gemelli, sono dati tradizionali, pieni di poesia, conosciuti da tutti. In tal guisa il fondatore dell'Urbe veniva a trovarsi collegato da una parte con la leggenda albana e troiana (Rea Silvia), dall'altra con il dio più venerato dai Romani, con il sacerdozio delle vestali, con gli

(¹) Ellanico di Mitilene in DIONYS., 1, 72; Agatocle di Cizico in FESTO, 269, SOL., 1, 3; Damaste di Sigeo in DIONYS. 1, 72, tutti della fine del sec. V e del principio del sec. VI.

animali sacri dei vecchi pastori, il lupo e il picchio. I due divini gemelli s'irrobustiscono, son riconosciuti dall'avo spodestato, ottengono di poter fondare una nuova città e la fondano di fatto, rimanendo però Remo ucciso sul solco augurale per aver trasgredito il rito inviolabile della fondazione.

9. Il culto, qui come altrove, si divide in pubblico e privato. Del primo diremo subito: del secondo v. più oltre pag. 538.

I Luoghi. Il culto più antico dei Romani si svolse nei boschi (*luci*), ritenuti dimora delle divinità, e negli antri il cui mistero colpiva la loro mente come quella degli altri popoli italici. In seguito circoscrissero un luogo dove innalzarono l'ara e scavarono la fossa per i sacrifizi e quivi, sempre all'aperto, resero il loro tributo di culto alla divinità. Celebri are scoperte erano quelle di Marte nel campo omonimo e quella di Ercole alle falde del Palatino. In fine per influsso degli Etruschi e dei Greci e con maggior preponderanza degli elementi architettonici di questi ultimi, furono costruiti come dimore delle divinità veri e propri edifici sacri, chiamati a seconda della importanza e della grandezza *aedes*, spesso anche *templa, fana, delubra, sacella.*

Il concetto di *templum* non va confuso con quello di *aedes*, sebbene i due nomi si adoperino promiscuamente. Il templum (letter: sezione, spazio circoscritto) è quello spazio ideale che l'augure circoscriveva con il lituo su la terra o nel cielo per riscattarlo da qualunque obbligazione sacra potesse gravarvi sopra, e nei cui limiti faceva le sue osservazioni riguardo al volo degli uccelli. La condizione essenziale perchè un dato luogo sia un templum è che l'augure lo abbia delimitato e consacrato, sicchè un luogo può essere tempio senza che sia dedicato al culto, per es. la curia Ostilia, che a detta di Varrone « *templum est et sanctum non est* ».

L'*aedes* sacra era destinata a conservare il simulacro della divinità. I suoi elementi architettonici sono in fondo, specialmente per l'interno, quelli greci, ma usati con maggiore libertà: profusione di colonne e di nicchie laterali nell'interno della cella, oltre alla grande nicchia del fondo contenente il simulacro della divinità. La volta è a botte, l'edificio prostilo o pseudoperiptero è elevato su di un basamento (*podium*), e vi si accede per una scalinata. Esempi più antichi di questa specie sono il tempio di Diana su l'Aventino, ascritto a Servio Tullio, e quello di Giove Ottimo Massimo, attribuito ai Tarquini.

Talvolta la costruzione era interamente rotonda, come le vetuste capanne dell'agricoltore e le urne cinerarie laziali: e talora aveva il soffitto a cupola, influenza manifesta dell'Oriente. Esempi celebri di costruzioni rotonde sono il tempio di Vesta nel foro e il Panteon, che presenta anche la cupola.

Fanum è per sè il luogo consacrato, passato poi a significar l'edificio che vi si costruisce sopra.

Delubrum (*deluo*) è un santuario destinato alle purificazioni, e poi per estensione qualunque edificio dedicato alla divinità.

Sacellum è un piccolo recinto sacro scoperto, limitato da un muro, poi per estensione ogni tempio di piccole dimensioni.

10. In Roma non vi fu casta sacerdotale. Le funzioni religiose erano compiute dai cittadini e il sacerdote fu piuttosto un maestro delle cerimonie (Bouché-Leclercq) che guidava i funzionari pubblici perchè non trasgredissero le prescrizioni del rituale. Secondo Cicerone questa unione delle funzioni religiose e politiche nelle mani dei medesimi cittadini fu un bene, perchè evitò il conflitto tra la religione e lo Stato e fece sì che magistrati e pontefici s'intendessero insieme per la salvezza della cosa pubblica. Le persone addette al culto si raggruppavano in « *Collegi* » e corporazioni, con leggi, costumi e uffici particolari.

I *Pontifices* (da *pontem facere*) [1] sono i sapienti della

[1] Quest'etimologia quadra assai bene con la teoria della discendenza dei Latini dal popolo delle terremare. È nota la costruzione delle medesime che richiedeva cognizioni particolari d'ingegneria, tutta a sistema d'incastro, senza un chiodo. I pontefici cui era affidata la manutenzione del ponte Sublicio, dovevano restaurarlo con lo stesso sistema senza adoperar mai ferro. Cfr. Livio, 1, 33; Plinio, h. n. 36, 23; Varrone, *l. l.* 5, 83.

preistoria latina, sebbene la tradizione li faccia risalir solo a Numa, i depositari delle tradizioni del popolo, unitisi poi in collegio, da principio in numero di cinque, poi di nove, di quindici e finalmente di sedici. Custodi e rappresentanti della tradizione giuridica e storica, a loro è ascritta la compilazione: 1. delle *Leges Regiae* (dette anche *Ius Papirianum* dal pontefice Papirio), riunione di norme di diversa indole e livello morale, che rappresentano il contributo di vari tempi e di varia cultura; 2. degli *Annales maximi*, che registrano gli avvenimenti ordinari e straordinari dello Stato, i magistrati, i prodigi, ecc., primo embrione della storia romana; 3. del calendario che fissa l'andamento della vita religiosa e civile della città. I pontefici sono i vindici della religione patria, giudicano le questioni concernenti i *sacra* e le *religiones* degli dei, sono i ministri del popolo presso la divinità nei vari casi della vita pubblica: espiazioni (*piacula*), voti (*vota*) e consecrazioni (*consecrationes*). Essi vengono eletti per *cooptationem*, cioè per elezione fatta dai membri stessi del collegio, fino a quando nell' ultimo secolo della repubblica (103 a. C.), la loro elezione passò al popolo.

A capo del collegio (de' cui membri tre sono *minores* e gli altri *maiores*) sta il *Pontifex maximus*, che è « *maximus rerum quae ad sacra et religiones pertinent iudex, vindexque contumaciae privatorum magistratuumque* » (Festo).

In lui vennero di fatto a concentrarsi tutte le prerogative religiose dal re esercitate nell' età regia, sebbene il successore legittimo del re fosse il *rex sacrificulus*, che infatti aveva il primo luogo nel collegio pontificale. Esercitava una sorveglianza su tutti i collegi sacerdotali, nominava alle cariche religiose, presiedeva al collegio delle vestali. Ma la sua autorità era limitata dal censore, per riguardo all'amministrazione dei beni, e dal collegio pontificale. Era anche possibile appellare da questo al popolo. La suprema dignità pontificale fu fino a Tib. Coruncanio (253 a. C.) nelle mani dei patrizi, e da Augusto in poi fu prerogativa degl' imperatori, che ne ritennero il titolo fino a Graziano.

I *Flamines* rappresentano uno tra i più antichi sacerdozi ufficiali della città, come è dimostrato dalle divinità, sempre

indigene, cui sono addetti ciascuno in particolare, e dalle numerose interdizioni rituali cui è soggetto il loro capo. Essi sono in numero di quindici, tre *maiores* e dodici *minores*, e sebbene non siano pontefici, pure sono ascritti al collegio pontificale.

Il primo tra i flamini maggiori è quello di Giove (*Dialis)*; la sua moglie chiamata *flaminica* è addetta al servizio di Giunone. Il flamine Diale gode di altissimo prestigio formale: entra di diritto nel senato, prende posto subito dopo il *rex sacrificulus*, ma paga i suoi privilegi con l' osservanza di numerosi tabu elencatici da Aulo Gellio (10, 15). Non può portar anello che non sia rotto, nè aver nodi su la persona, certo per la preoccupazione animistica di evitar cose che possano dar rifugio o captivar gli spiriti malefici; se un uomo in catene gli entra in casa, è libero *ipso facto*, ma le catene debbono essere portate via non dalla porta, chè s' insegnerebbe agli spiriti la via di entrata e di uscita, ma gettate nella strada dall'impluvio; se incontra un reo per via, questo non può quel giorno esser battuto con le verghe. Il fl. Diale non può cambiarsi la tunica intima, nè togliersi l' apex *sub Iove*, cioè all' aperto; non può contemplar un morto nè veder lavorare dove egli passa. Anche la sua sposa, con la quale deve esser unito *per confarreationem* e da cui non lo può separar che la morte, è sottoposta alle medesime interdizioni [1].

La carica di flamine Diale durò fino a Teodosio. Gli altri due flamini maggiori, Marziale, addetto a Marte e Quirinale, addetto a Quirino, non erano sottoposti a regole così rigide e le loro mansioni si riducevano al servizio liturgico nelle feste dei loro patroni.

Non sappiamo i nomi di tutti i flamini minori, detti anche *plebeii*, perchè potevano essere scelti tra la plebe, mentre i primi tre dovevano esser sempre patrizi. Varrone ce ne ha conservato taluni già ricordati più sopra parlando degli dei, cioè: Carmentalis, Falacer, Floralis, Furrinalis, Palatualis,

---

[1] Intorno alle 22 interdizioni del flamine diale e alla loro spiegazione ierologica v. N. TURCHI, *Dei metodi storico ed etnologico nello studio della storia delle religioni* « Religio I (1919) p. 15 ss. ».

Pomonalis, Volcanalis. Ultimo era il Pomonalis. Nell'epoca imperiale, dopo l'apoteosi degl'imperatori, furono istituiti flamini speciali per il loro culto.

Vestales. Le vergini vestali, in numero di sei, erano addette alla manutenzione del fuoco sacro. Dovevano mantenersi rigorosamente caste durante tutto il tempo del loro ufficio, pena la morte, e vigilare a che il fuoco sacro non si spegnesse, pena la verberazione. Avevano anche in custodia alcuni oggetti misteriosi, forse i Penati o il Palladio di Roma.

Le vestali erano scelte tra bambine dai sei ai dieci anni di età, di onesta famiglia e s'impegnavano a rimanere a servizio di Vesta per trenta anni, dieci come allieve, dieci come ministre, dieci come maestre. Tre volte all'anno preparavano la *mola salsa*, specie di focaccia di grano colto e impastato da loro con acqua e sale.

La funzione delicatissima che esercitavano faceva circondar le vestali di grande reverenza. Per la via erano precedute da un littore e i magistrati stessi cedevano loro il passo: avevano un luogo speciale nei pubblici spettacoli; un reo che si fosse imbattuto con una di esse veniva graziato.

Le vestali erano sotto la sorveglianza diretta del Pontefice massimo, che le sceglieva (*capiebat*) all'ufficio con una formola particolare e aveva la sua dimora ufficiale, la Regia, accanto al tempio di Vesta.

I *Fetiales* erano i rappresentanti e custodi del diritto internazionale, specialmente nei riguardi delle alleanze e delle guerre. Erano riuniti in un collegio di venti membri, eletti per cooptazione. Avevano tutto un formulario e un insieme di riti per domandar soddisfazione (*res repetere*) ai popoli ostili; dichiarar la guerra scagliando la lancia insanguinata (*hasta ferrata, sanguinea praeusta*) oltre i confini del nemico; suggellar l'alleanza (*foedus ferire*) - dinanzi al *lapis silex* tolto a Giove Feretrio, su cui prestavano giuramento e facevano uno scongiuro agli dei (*precatio*) - mediante il sacrificio di un porco, immolato con un coltello di pietra che gettavano poi lungi da sè. Quello dei feziali ch'era prescelto a parlar in nome del popolo era detto *pater patratus*, in quanto *patrabat*, ossia prestava il giuramento a nome del popolo

stesso. L'altro feziale che lo accompagnava si chiamava *verbenarius* per l'erba che portava con sè tolta all'arce della città, di valore originalmente apotropaico, simbolo forse, in appresso, del suolo patrio. Quando le guerre dei Romani cominciarono a combattersi in regioni lontane, non fu più possibile adempiere alla lettera il cerimoniale che doveva compiersi ai confini dello Stato, e allora questi furono simbolicamente ridotti a quelli di un campo, detto perciò *hostilis*, presso il tempio di Bellona nelle vicinanze del circo Flaminio: dentro quel campo si scagliava la lancia e dinanzi al suo limite si compievano le altre cerimonie del rituale [1].

Gli *Augures* sono nella religione di Stato dei Romani i legittimi successori degl'indovini dell'êra preistorica. La loro funzione è puramente consultiva, perchè il magistrato romano, per la santità della sua funzione, ha il diritto di prender da sè stesso gli auspici (*auspicium imperiumque*) e la sua carica dall'auspicio appunto riceve la consacrazione (*inauguratus*). Ma poichè assai minuziose sono le norme che regolano la disciplina augurale, il magistrato medesimo si rivolge agli auguri per l'interpretazione dei segni, da essi data esclusivamente a lui che può farne l'uso che vuole. Gli auguri formavano un collegio di cinque patrizi, poi di nove (quattro patrizi e cinque plebei) e infine di quindici a tempo di Silla e di sedici sotto Giulio Cesare. L'elezione aveva luogo per cooptazione, nè scadevano mai dal loro sacerdozio, perchè la loro scienza era una prerogativa da cui non si poteva decadere. L'autorità di questo collegio era grandissima, perchè l'augure poteva dietro la sua interpretazione di un segno, annullare un'elezione, sospendere una decisione: il *vitium* da lui denunziato in un atto della vita pubblica bastava ad infirmare ogni deliberazione.

Gli auguri erano considerati sopratutto come « *Interpretes Iovis Optimi Maximi* », perchè da lui direttamente e nella regione sottoposta in particolare al suo dominio si prendevano gli auspici. I segni da interpretare o erano una

(1) Livio, 1, 24, 32; 9, 5; Gellio, 16, 4; Polibio, 3, 25, ci danno notevoli esempi del diritto feziale e ce ne conservano alcune formole.

risposta del cielo alla interrogazione del magistrato, risposta data direttamente ovvero per mezzo dell'augure (*auspicia interpretativa*), o si presentavano come una manifestazione spontanea della divinità (*auspicia oblativa*). Nel primo caso l'augure aveva un posto speciale (*auguraculum*) situato in Roma sul Campidoglio (*in arce*), donde esaminava i cenni del cielo. L'osservazione avveniva in genere di notte, nel silenzio delle cose: l'augure segnava con il *lituus*, bastone ricurvo e senza nodi, proprio del rito augurale, uno spazio quadrangolare immaginario nel cielo o su la terra (*templum capere*), e con il capo coperto (*velato capite*) contemplava (*spectio*) lo spazio delimitato, aspettando l'apparizione dei segni. I quali apparsi, ne faceva la *nuntiatio*, se favorevoli, o la *obnuntiatio* se sfavorevoli, al magistrato.

I segni augurali venivano desunti:

a) dagli uccelli (*ex avibus*) osservandone sia il volo (*alites, praepetes*), sia il canto (*oscines*);

b) dal cielo: tuoni, fulmini e lampi, detti in linguaggio augurale *manubiae Iovis;*

c) dai polli (*auspicia pullaria*), osservati specialmente in tempo di guerra, perchè più rapidi. Se i sacri polli mangiavano il becchime, e più se lo mangiavano con tanta avidità che ne cadesse dal becco in terra (*tripudium solistimum*), l'auspicio era favorevole, se no, contrario;

d) dagli animali (*ex quadrupedibus*), specialmente da alcune specie che per caso avessero attraversato lo spazio delimitato;

e) da casi spiacevoli (*ex diris*), cioè da tutti quei vari incidenti reputati funesti come inciampare, sternutare e altri molti designati con vari nomi (*prodigia, monstra, portenta, ostenta, omina*), a cui i Romani, superstiziosi, facevano grande attenzione e a scongiurare i quali avevano organizzato cerimonie di espiazione pubbliche e private (*procurationes*) [1].

[1] Una cerimonia speciale del Collegio degli Auguri era l'*Augurium salutis* che si diceva «massimo» quando con solenne preghiera augurale si domandava a varie divinità salute e buoni eventi per il popolo romano. Cfr. «Not. Scavi» 1910.

Intorno all'aruspicina, ch'è disciplina etrusca, vedi più sotto al n. 25 la religione degli Etruschi.

Quindecemviri sacris faciundis. Questo collegio, prima secondo la tradizione composto di due membri, poi di dieci e in fine sotto Augusto di quindici, e che sembra dal suo titolo aver avuto in origine ufficio di sacrificatore, era incaricato della interpretazione dei Libri sibillini, raccolta di responsi brevi, di provenienza ignota, che servirono in mano al senato di Roma da ottimo strumento di governo. Venivano consultati non già per rivelare il futuro, ma per conoscere la volontà degli dei sul modo di agire in occasione di calamità, di espiazioni e di purificazioni. Erano conservati sul Campidoglio dove furono collocati fin dal 436-431 a. C.; bruciarono nell'83 a. C. ma vennero ricostituiti. Insieme ai Libri sibillini il collegio dei quindecemviri aveva anche la cura del culto greco di Apollo con quelli connesso. Da questo la sua giurisdizione si estese su tutti i culti di divinità straniere (*dii peregrini*), che dietro l'approvazione dei Libri sibillini venivano introdotti nella città. Questo sacerdozio, per la sua facoltà di interpretare i Libri sibillini (*inspicere libros*) in casi dubbi e spesso solenni per la vita dello Stato, ebbe una grande importanza politica, tanto che Tito Livio lo disse « *fatorum populi interpres* ». Perciò i plebei, nella loro scalata ai sacerdozi della città, cominciarono da questo e ottennero che cinque membri su dieci del collegio fossero plebei.

I *Septemviri epulones*, prima in numero di tre, poi di sette al tempo di Silla, sono i successori dei pontefici nel dirigere le *epulae* o banchetti sacri che avevano sempre luogo in occasione di solennità religiose, massime dei ludi. I septemviri dovevano riferire ai pontefici se qualche cosa fosse stata omessa o commessa durante questi banchetti, e come i pontefici erano eletti per cooptazione.

Le « Corporazioni » sono sacerdozi di carattere gentilizio, i cui adepti si reclutano in seno a famiglie aristocratiche e costituiscono un sacerdozio la cui importanza pubblica è legata a quella dell'aristocrazia. Questi sacerdozi o confraternite sono addetti a una divinità particolare che è in genere

tra le più vetuste della religione romana. Le più importanti corporazioni sono quelle dei Luperci, dei Salii e degli Arvali.

I *Luperci* sono divisi in due sodalizi, L. Fabiani e L. Quintili: dopo la morte di Giulio Cesare vi furono anche i Luperci Iulii. I membri della confraternita sono eletti per cooptazione. La grande festività, in onore di Fauno, a cui prendevano parte (15 febbraio) aveva un significato di purificazione e di fecondazione. Uccisa una capra, essi correvano nudi, salvo un perizoma di pelle, attorno al pomerio della città palatina e con corregge di pelle caprina (*februa*) colpivano le donne, ad ottener la fecondità.

I *Salii* costituiscono un sacerdozio ufficiale vetusto, che rimonta all'età preromana trovandosi anche presso altre città latine, come Alba, Aricia, Lavinio, Tuscolo. I suoi membri erano in numero di ventiquattro, divisi in due collegi di dodici: Palatini e Collini. Il Pontefice Massimo eleggeva a questo sacerdozio strettamente aristocratico e alle calende di marzo offriva egli stesso un sacrificio a Marte nella Regia. La festa cui prendevano parte i Salii consisteva nel percorrere la città a passo di danza (*Salii a saliendo*), vestiti in abito da guerra con tunica a colori, trabea, lorica, apice e spada, reggendo nella sinistra gli ancili, che venivano percossi con un'asta stretta nella destra. I movimenti erano eseguiti ritmicamente dietro il *praesul*, che dirigeva la danza. Durante la quale si cantavano vecchi carmi in verso saturnio (*axamenta*), in cui veniva invocato Marte e le altre divinità protettrici.

Gli *Arvales* formano una confraternita di dodici membri, di carattere prettamente agricolo, votata al culto della dea Cerere, poi identificata con la *Dea Dia* o Demetra. Ogni anno i fratelli Arvali facevano un grande sacrifizio alla dea nel loro bosco sacro, situato su la via Campana a cinque miglia da Roma. Indi nell'interno del tempio a porte chiuse, in vesti succinte, tripodiavano il carme famoso, che una lapide ci ha conservato. La confraternita degli Arvali decadde con il progredire dell'epoca repubblicana, ma Augusto la rimise in fiore, perchè serviva al suo programma di restaurazione

agricola. Gli Arvali erano distinti dalle infule bianche e da una corona di spighe.

11. Il calendario o feriale romano ha un'impronta esclusivamente religiosa, sia per coloro ch'erano preposti alla divisione del tempo, sia per i criteri che regolavano la divisione stessa.

L'anno romano era diviso in dodici sezioni desunte dalle fasi lunari (*menses*), ciascuna delle quali cominciava quando la prima falce della luna compariva nel cielo. L'osservazione veniva fatta da uno dei pontefici minori, il quale doveva prima darne avviso al *rex*, capo dello Stato nell'epoca regia, *sacrificulus* nella repubblica, e poi chiamava (in latino arcaico *kalabat*, donde il nome di *kalendae* dato al primo giorno di ogni mese) il popolo in Campidoglio per notificargli le altre divisioni del mese ed avvertirlo in quale giorno sarebbe caduto il primo quarto (none) e il plenilunio (idi): il quale ultimo, poichè i Romani aborrivano per superstizione dai giorni pari, si faceva sempre cadere nel 13° o 15° giorno. Le calende erano sacre a Giunone, le idi a Giove. Ma rimanendo questo calendario lunare (di 355 giorni) in arretrato su l'anno solare, fu stabilita all'epoca dei decemviri una riforma consistente nell'introdurre, ogni due anni, un mese intercalare, detto *mercedonius*, di 22 e 23 giorni alternativamente, ottenendosi tuttavia così un'imperfezione per eccesso, poichè l'anno medio veniva così a risultare di giorni 366 e un quarto. Il collegio pontificale era incaricato di questa intercalazione, ma la compiva con tanto grande ignoranza ed arbitrio non estraneo da vedute politiche, da indurre Giulio Cesare alla nota riforma, che in fondo, salva la correzione gregoriana, è ancor quella attuale.

I calendari che possediamo sono tutti dell'epoca imperiale, ma riproducono le indicazioni del calendario decemvirale e son testimoni di un'epoca anteriore agl'influssi greci. Essi pertanto sono tra le fonti più autorevoli per ricostituire gli dei del panteon romano. Il primo mese era quello dedicato a Marte, che apriva la primavera: v'era poi il maggio, dedicato a Maia, la dea del crescimento; i mesi autunnali,

quando il cielo è più mite e sereno, dedicati a Giove, e quelli dell'inverno, quando la semente dorme sotto la terra, dedicati alle divinità ctoniche Conso, Saturno, Opi; il mese di gennaio prendeva il suo titolo dal vetusto dio latino e divenne poi il primo mese dell'anno civile, perchè in esso i consoli prendevano possesso del loro ufficio. L'ultimo mese, il febbraio, era un mese di purificazione.

Tra le feste del calendario romano alcune erano fisse (*stativae*), specialmente le agricole, e queste servivano di criterio per riportare il calendario civile a concordare con quello astronomico (*Cerealia, Robigalia*): altre erano mobili (*conceptivae*) e venivano indette ogni anno dai sacerdoti e dai magistrati (per es. le ferie latine); altre finalmente straordinarie (*imperativae*), ordinate dai magistrati e dai pontefici in occasione di qualche fatto straordinario (per es. il novendiale, ordinato quando caddero pietre sul monte Albano).

Tutte le feste ora accennate sono pubbliche: v'erano poi quelle private, familiari e individuali in occasione di nascite, funerali, espiazioni ecc.

I singoli giorni poi sono nel calendario distinti secondo vari epiteti: *Nefasti* (*N*) cioè destinati al culto, nei quali non era lecito (*nefas*) dedicarsi agli affari; *Fasti* (*F*) nei quali si poteva attendere alle proprie occupazioni e adire i tribunali. Molti di questi giorni fasti erano: *Comitiales* (*C*), in cui cioè si potevano radunare i comizi, o *Intercisi* (*EN*), dei quali era sacra la prima e l'ultima parte e libero per gli affari il mezzo della giornata. *Vitiosi, atri, religiosi* si dicevano quei giorni ritenuti nefasti a qualunque impresa, sacra o pubblica, per motivo o di avvenimenti disgraziati, p. es. la *clades alliensis* o quella dei Fabi al Cremera; o di preoccupazioni superstiziose, p. es. i giorni dopo le calende, le none e le idi, che sono di malaugurio: « *dies postriduanos ad omnia maiores nostri cavendos putarunt* » (Macr. *Sat.* 1, 16).

12. Come è stato accennato più sopra, si debbono distinguere i riti del culto pubblico e quelli del culto privato.

Il culto pubblico. Il modo più ordinario con il quale i Romani si mettevano in relazione con la divinità era la preghiera (*precatio*). Alla quale, purchè fosse fatta secondo le prescrizioni del rituale, essi attribuivano un valore magico connesso con le parole stesse, che perciò non si potevano mai cambiare, nè furono di fatto mutate anche quando o per la lingua o per il sentimento eran divenute troppo arretrate: « *comprecationes deorum immortalium quae ritu romano diis fiunt expositae sunt in libris sacerdotum populi romani et in plerisque antiquis orationibus* » (A. Gellio 13, 21). Se la preghiera era esaudita, seguiva la *gratulatio*, ma questa non rimonta ai tempi più antichi, perchè nel concetto del Romano antico la formola di preghiera è un contratto, e se il dio esaudisce le richieste del postulante, non fa che adempiere il suo dovere.

La preghiera si faceva in piedi con il capo velato dal lembo della toga che girava dietro le spalle: e ciò per la preoccupazione animistica di non veder *facies hostiles*, che avrebbero profanato il rito. L'officiante diceva ad alta voce, leggendola nel rituale, la formola della preghiera (*verba praeire*) e gli altri seguivano scrupolosamente per evitar qualunque errore. Per l'efficacia della preghiera era importante non sbagliar l'indirizzo della divinità; si premettevano perciò formole comprensive che escludessero ogni errore: « *sive tu deus, sive dea* », « *sive mas, sive femina* », « *sive hoc, sive alio nomine velis appellari* ». La divinità si salutava portando la mano alla bocca (donde *adorare*). Nella preghiera romana non v'è misticismo, ma brevità e accortezza per non lasciarsi prendere in flagrante trasgressione delle norme ritenute efficaci; reverenza calcolata, non slancio del cuore; senso del debito che si ha verso gli dei, « *iustitia erga deos religio nominatur* », non offerta pia del sentimento.

Votum. Un mezzo più efficace per lusingare gli dei ed ottenere il loro aiuto è il voto (*vota suscipere, votum concipere*), promessa condizionata di compiere una data cosa, purchè gli dei ne concedano una data altra. I voti pubblici venivano fatti dai magistrati, con l'assistenza dei pontefici, che garentivano la legalità delle formole e dovevano esser ben precisi quanto alla cosa votata. La quale consisteva in genere in vittime, in bottino, in templi da costruire o in ludi

da celebrarsi. I voti pubblici si facevano in occasioni di peculiare importanza per lo Stato, come per una battaglia, per la prosperità del popolo, per la vita di persone autorevoli. Quelli privati eran fatti nelle varie circostanze critiche della vita, viaggio, malattie, parto, ecc.; si scrivevano su tavolette e si depositavano su le ginocchia della divinità. Sciolto il voto, i doni si appendevano nel tempio.

Il più notevole dei voti pubblici era senza dubbio la « primavera sacra » (*ver sacrum vovere*), vetusto rito italico, per il quale si votavano agli dei tutti i nati della ventura primavera, frutti, animali, uomini. I neonati però non venivano uccisi, ma divenuti adulti erano, come sacri, banditi dai confini della patria e se ne andavano a fondar altrove una colonia (v. sopra pag. 66).

Devotio. Una forma di voto anticipata era la *devotio*, per la quale un individuo si votava agli dei per meritar con la sua morte il trionfo di qualche impresa. Esempio classico è quello di Decio Mure ricordato due volte: nella battaglia sotto il Vesuvio e a Sentino.

Supplicatio. La supplica è una forma solenne di preghiera, indetta dal senato al popolo per un determinato numero di giorni in occasione di qualche pubblica calamità o prodigio (*obsecrari*), o per ringraziamento di una vittoria militare (*gratulari*), e in questo caso è come un preludio alla cerimonia del trionfo (*praerogativa triumphi*). L'uso delle supplicazioni non sembra estraneo ad influssi greci. Una forma solenne di supplicazione obsecratoria è il *lectisternium*, ossia banchetto sacro a cui gli dei assistono in effigie sdraiati alla moda romana su cuscini (*pulvinus*, donde la frase *pulvinaria suscipere* per indicar la cerimonia) innanzi a tavole imbandite [1]. Le divinità a cui i lettisterni venivano offerti erano tutte greche, tali almeno furono quelle nominate nel primo lettisternio tenuto in Roma, nel 319 a C., per ordine dell'oracolo sibillino interpretato dai decemviri (Livio, 5, 13).

---

[1] Quando veniva offerto alle dee, il banchetto sacro prendeva il nome di *sellisternium*, perchè le statue delle dee erano collocate sopra sedie (*sellae*); cfr. TACITO, *Ann.*, 15, 44.

Tutto il popolo prendeva parte alla cerimonia entrando nei templi aperti, con rami d'alloro, a libare vini e bruciare incensi, mentre le matrone, sciolti i capelli, si trascinavano attorno alle are con le mani levate al cielo.

Purificazioni. La castità rituale era presso i Romani prescrizione rigorosissima e importava, almeno a principio, non tanto la mondizia da colpe morali, quanto da quelle macchie di genere sessuale, mortuario o spiritico (*piacula*), da cui l'individuo può essere polluto. A questa categoria vanno ascritte le lustrazioni quinquennali della città, compiute dal censore. Vi s'immolava un porco, una pecora e un bue (*suovetaurile*), i quali prima si facevano girare per tre volte attorno al popolo radunato fuori della città nel campo di Marte e chiuso così in un cerchio magico da cui sono allontanati gli spiriti impuri: la cerimonia riconciliava il popolo alla divinità « *lustrato populo dii placantur* ».

13. Il *sacrifizio* costituiva presso i Romani l'atto centrale del culto; anzi per il formalismo gretto e l'idea mercantesca che avevano dei loro rapporti con la divinità, si capisce come abbiano minutamente determinato le condizioni e le cerimonie del sacrifizio e senza risparmio abbiano adottato questo mezzo di rivolgersi alla divinità per domandar qualche cosa (*postulationes*) per espiare (*hostiae piaculares*) e per consultarla nei casi dubbi (*h. consultativae*). Il sacrifizio mentre non esigeva l'intimo trasporto del cuore, concretava meglio la manifestazione della pietà e permetteva quasi di valutare ad occhio e a peso l'intensità e il limite della divozione sia individuale che collettiva.

I Romani hanno conosciuto il sacrifizio-dono e il sacrifizio-alimentazione: del sacrifizio-comunione non rimane documento in epoca storica. Del sacrifizio-dono resta un significante ricordo nell'offerta delle primizie con la quale si svincolava il resto dal possesso divino e si entrava in diritto di usarlo: « *non degustabant nova vina antequam sacerdotes primitias libassent* ». Ma la forma che prevale è quella del sacrifizio-alimentazione, sia che si tratti di vittime incruente (*libamina*), sia che si tratti di animali (*hostiae, victimae*). Nè

va escluso il sacrifizio umano, retaggio del periodo primitivo, di cui si ha la menzione diretta o la trasformazione in qualche cerimonia simbolica.

I sacrifizi eran diretti agli dei superi o inferi e si dividevano in *stata, solemnia* quando ricorrevano a periodi già fissati nel calendario, e *fortuita* quando erano reclamati da qualche sventura o caso dello Stato.

a) Le cose sacrificate. Il sacrifizio era cruento o incruento. Le offerte incruente (*libamina*) comprendevano le materie più svariate, vino e latte, farro, bacche, miele, focacce speciali di farro acqua e sale (*mola salsa*). Queste offerte avevano luogo anche nel culto domestico. Quanto alle offerte cruente i Romani facevano una distinzione, la quale però non è rigorosa, tra *hostiae* e *victimae ; hostiae* erano più propriamente gli animali piccoli, porci, capre e pecore (*pecudes*) : *victimae* gli animali grandi, tori, vacche, (*armenta*). In qualche occasione c'era il sacrificio del cavallo (festa a Marte), di cani (*Robigalia*), di pesci (*Volcanalia*). Oltre che alla specie si guardava anche all'età e le vittime erano *lactentes* quando avevano un determinato numero di giorni: cinque o dieci i porcellini, sette gli agnelli, trenta i vitelli: *maiores* o *bidentes* quando erano adulti e avevano messo la doppia fila di denti. Si distinguevano anche per il colore ed il sesso e v'era una disciplina per regolar tutta questa materia « *illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum cuique deo, cui maioribus cui lactentibus, cui maribus cui feminis* ».

Esistevano inoltre condizioni speciali per la purità rituale delle vittime: esse non dovevano aver difetti fisici (*purae*), nè aver mai sopportato il giogo (*intacta cervice*): era quindi necessario un esame ufficiale (*probatio*) che le dichiarasse scelte, separate (*electae, eximiae, egregiae*) per l'immolazione.

Tracce di sacrifizio umano specialmente espiatorio si trovano nella religione romana primitiva. Plinio (*H. N.* 25, 12) afferma che il senato proibì (nel 97 a. C.) i sacrifizi umani, segno evidente che non erano del tutto dimenticati; Tito Livio e Plutarco attestano rispettivamente che dopo la sconfitta di Canne (*Hist.* 22, 57) e prima della guerra contro gl'Insubri (*Marc.*, 3) furono sacrificati un Gallo e una Galla, un Greco e una Greca, seppellendoli vivi nel foro Boario in un luogo, dice Livio, « *iam antea hostiis humanis imbutum* » (1).

Anche il castigo supremo della vestale impura si può, secondo un'ottima idea di J. Toutain, considerare come un sacrifizio espiatorio offerto alla divinità nella persona stessa dell'offensore.

Il giorno 14 maggio aveva luogo in Roma la curiosa cerimonia detta degli Argei (2): ventisette fantocci di paglia venivano gettati nel Tevere, certo in sostituzione di vittime umane, come gli animali di pasta e cera foggiati da *fictores*, sostituivano animali veri che non si potevano immolare.

Nella festa dei Lupercali il sacerdote toccava con un coltello insanguinato due giovani su la fronte: subito veniva asciugato il sangue con un fiocco di lana bagnato nel latte e i due dovevano ridere. Anche nei riti della *devotio* (pag. 532) e della primavera sacra (ibid.) si deve vedere un avanzo di sacrifizi umani.

Nella festa delle *Compitalia* si tagliavano dei capi d'aglio in sostituzione di teste di bambini « *pro familiarum sospitate pueri mactarentur* » (Macr., *Sat.* 1, 7) e si appendevano ai sacelli tanti fantocci di lana quanti erano gli uomini liberi della casa. Nè va dimenticato il rito di successione nel sacerdozio di Diana Nemorense, per il quale entra nella dignità l'uccisore del sacerdote in carica. Del resto il nome stesso dato alla pena capitale, *supplicium*, cioè supplica diretta agli dei, e l'epiteto di *sacer* applicato dal diritto al reo di quella pena (cioè sacro alla divinità che ha offeso) sono ar-

(1) Plinio *H. N.*, 28, 2, afferma che questo rito si vide anche a suo tempo « *etiam nostra aetas vidit* ».

(2) Il nome di Argei sembra doversi riannodare ad ἀργεῖοι « argivi », Greci, come contrapposto a Troiani, di cui i Romani sarebbero i successori secondo la leggenda troiana acclimatatasi in Roma. Il nome adunque sarebbe posteriore a detta leggenda, ma il rito è assai più antico e rappresenta la sostituzione di un sacrifizio umano di prigionieri di guerra.

gomenti non dubbi per dimostrare l'esistenza dei sacrifizi umani nella Roma più antica.

Naturalmente tutto ciò era scomparso in epoca storica, nel rapido evolversi dei costumi sotto l'influsso di tante correnti incivilitrici: sicchè Cicerone potè con sicuro effetto argomentar contro i Galli nella *Pro Fonteio*, 14, 21: « *Quali fide, quali pietate existimatis esse eos qui etiam immortales arbitrentur hominum scelere et sanguine facillime posse placari!* », e Tito Livio a proposito del seppellimento nel foro Boario si affretta a dire che quella cerimonia fu « *minime Romano sacro* ».

b) Le persone del sacrifizio. Nel culto privato il ministro del sacrifizio è il *paterfamilias;* nel culto pubblico, se si tratta di una cerimonia di Stato, il sacrificatore è un magistrato, console, pretore, duce; se si tratta di un sacrifizio offerto ad una data divinità nel suo tempio, il ministro ne è il sacerdote addetto al culto della medesima.

Il sacrificante sta *velato capite,* se officia secondo il rito romano, *aperto capite,* se officia secondo il rito greco. Spesso, ma non sempre, fa passare il lembo della toga, non da sotto il braccio destro su la spalla sinistra, ma davanti al corpo, come una cintura (*cinctus Gabinus*), forse per avere più libertà di movimento.

Naturalmente il sacrificante non può da solo attendere alle molteplici mansioni del rito, ma ha sotto di sè vari ministri:

1. i *camilli* (γαμέλιοι), giovanetti usciti da matrimonio legittimo, addetti in funzione di accoliti alla persona del sacrificante stesso nelle varie incombenze della cerimonia;

2. i *victimarii,* che debbono uccidere la vittima e si dividono in *a) popae,* che hanno cura del materiale del sacrifizio, fuoco, incenso, acqua, vasi sacri; conducono la vittima all'altare e le danno il colpo con il martello (*malleus*); e *b) cultrarii,* che accoltellano ritualmente la vittima. I vittimari hanno il busto nudo e vanno *succincti,* ossia portano intorno ai fianchi un *limus* o grembiale ornato di porpora e la testa coronata;

3. i *tibicines* suonano durante l'atto sacrificale affinchè nessun rumore profano venga ad interrompere lo svolgersi della cerimonia con un *piaculum* che la renderebbe nulla e costringerebbe a ricominciarla;

4. i *praecones, calatores* intimano il silenzio rituale e vigilano affinchè non sia rotto;

5. l'*haruspex* esamina le viscere (*exta*) delle vittime.

c) Gli utensili del sacrifizio sono: un altare (*altare, ara*) per il bruciamento parziale della vittima, talvolta sostituito da un tripode (*tripus*); i vasi sacri per i liquidi delle libazioni, *praefericulum, simpulum* o *simpuvium, guttus,* dai quali il liquido viene versato su la *patera* che lo spande sul fuoco; l'*acerra* o navicella che contiene l'incenso da mettere nel *thuribulum;* gli arnesi dell'immolazione, il martello rotondo (*malleus*), la *dolabra* e la *securis,* ascie sacrificali, il *culter* e la *secespita,* coltelli per scannare le vittime che i cultrari portano alla cintura chiusi nel fodero; il *labrum* o vaso per l'acqua lustrale che viene spruzzata con un ramoscello o con un apposito strumento; l'*anclabris* o *mensa,* destinata a deporvi gli utensili, le offerte, le viscere della vittima sezionata e l'*olla extaris* o marmitta capace per cuocerle. Naturalmente tutti questi utensili devono essere puri onde evitar *piacula* o polluzioni rituali.

d) I riti del sacrifizio. Si possono distinguere quattro momenti principali nello svolgersi del rito sacrificale:

1. Quando sacrificante, ministri e popolo si trovano intorno al luogo del sacrifizio, il *praeco* o banditore comincia con l'intimar il silenzio con formole fissate nel rituale: « *Hoc age!* », « *Favete linguis!* », « *Parcito linguam!* » e avverte i profani e gl'impuri di allontanarsi dal luogo.

2. Posto così l'ambiente in condizione di santità sacrificale, dopo la preghiera dedicatoria, la vittima inghirlandata e adorna di una gualdrappa (*dorsuale*) viene " immolata ", ossia cosparsa di *mola salsa,* ciò che la separa dall'uso profano, la consacra e la rende atta al sacrifizio. Seguono i *libamina* di vino, latte e miele ecc., con cui si bagna anche

la vittima, e l'accensione del fuoco badando, quando è possibile, che le legna, ben secche, siano dell'albero sacro al dio cui si sacrifica. Incenso e piante resinose profumano la fiamma.

3. Tutto è ormai pronto per l'uccisione. La vittima è condotta dal *popa* all'ara con la corda lenta, perchè sarebbe di malo augurio se vi fosse trascinata a forza, di pessimo se riuscisse a fuggire. Giunta sul posto, il vittimario domanda il permesso di uccidere: «*Agone?*» e alla risposta «*Hoc age!*» uccide (*mactat*) la vittima con l'ascia se toro, con il malleus se giovenca, con il culter se animale ovino o porcino.

4. Caduta la vittima, se ne raccoglie il sangue, che si sparge su l'ara, la si squarta su l'*anclabris* per estrarne i visceri, cuore, polmoni, fegato, omento, ed esaminarli (*exta consulere*) a scopo divinatorio. Se l'esame è favorevole, il sacrificio si può dir veramente *litatum*, ossia efficace per ottenere il suo scopo: «*litare (est) per immolationem impetrare quod postules*» (Schol. Stat.). Se no, bisogna sostituire un'altra vittima, detta perciò *succidanea*. Le viscere tagliate a pezzi (*prosecta*), unite ad altre parti della vittima (*magmenta*) e sparse di vino ed olio, sono offerte su l'ara come porzione degli dei. Il resto rimane con ciò stesso dissacrato e viene consumato da coloro che hanno indetto il sacrifizio, magistrati o privati, e dai sacerdoti (*epulae sacrificales*), dopo aver licenziato il popolo con la formula sacramentale «*Ilicet!*».

Questo minutissimo rituale esigeva una grande attenzione onde evitare i *piacula* che lo avrebbero viziato. Anzi i Romani per evitare in antecedenza ogni macchia usavano, prima dei grandi sacrifizi, di immolare un'ostia, che chiamavano *praecidanea*, cioè «*uccisa prima*», a fine di espiare le colpe rituali che si sarebbero potute commettere nella cerimonia susseguente.

14. I riti del culto privato si compiono nell'interno delle pareti domestiche, lungi dagli sguardi indiscreti (*sacrificia occulta*): non hanno un rituale unico perchè ogni famiglia compie gli atti del culto conforme alla sua propria tradizione «*suo quemque ritu sacrificium faciat*» (Varrone); ma hanno

una fisionomia comune (che non differisce in fondo da quella del culto pubblico) perchè il medesimo n'è il ministro, uguali gli arnesi, identiche le circostanze e le occasioni della celebrazione.

Il ministro ordinario del culto domestico è il *paterfamilias* che custodisce la tradizione ricevuta dagli antenati e la trasmetterà ai venturi della sua stirpe come il più sacro deposito. Però per alcune cerimonie straordinarie, per es. i sacrifizi cruenti, o difficili come il matrimonio per *confarreationem* e la consultazione degli auspici, si chiamano i vittimari e i sacerdoti edotti delle minuziose prescrizioni del rituale o persone esperte della scienza divinatoria.

Le divinità a cui si dirige il culto domestico sono i *Lares*, spiriti degli antenati, i *Penates*, custodi dell'economia famigliare, il focolare domestico (*Vesta*) che ha illuminato il volto e ricevuto le oblazioni degli antenati, il *Genius* tutelare della famiglia. Le loro immagini, un tempo poste nell'atrio della casa, son collocate nell'interno della medesima e in appresso una vera e propria cappella (*lararium*) è ad esse dedicata. La *patella* (piccola patera) «*illud insigne penatium hospitaliumque deorum*» (Cicerone, *Ver.*, 4, 22) è l'utensile ordinario del culto domestico, con il quale si versano sul fuoco le offerte, ma v'è anche il *salinum* o saliera per le offerte del sale, il turibolo e la navicella. Il rito ordinario consiste nell'offrire a tempo della mensa libazioni e dapi al focolare «*cura penum struere et flammis adolere Penates*» (Aen., 1, 707), e tal mansione può essere compiuta anche da persone della servitù. Nei casi straordinari (natalizi e altre circostanze domestiche, anniversari) si inghirlanda la casa, si traggono fuori gli arnesi di culto più belli e si offre un sacrifizio cruento. Allora, come canta Orazio, tutta la casa «*ridet argento*» e l'ara «*castis vincta verbenis*» attende d'essere aspersa del sangue della vittima. Quelli che sacrificano, vestono la toga bianca.

Tutti gli avvenimenti della vita domestica ricevono dal focolare la loro consecrazione. Nove giorni dopo la nascita il fanciullo viene cosperso di acqua lustrale (*dies lustricus*) e riconosciuto dal padre, che gli impone il nome. All'epoca

della pubertà, v'è nella festa delle Liberalia (14 marzo) la deposizione degli abiti infantili e la presa della toga virile (*solemnitas togae purae*): un sacrifizio corona la cerimonia domestica. Il matrimonio (*sacrum nuptiale*) è la più solenne cerimonia del culto domestico. Esso si compie in tre momenti: la *traditio* in casa della sposa, dove il padre di lei la scioglie dai vincoli della religione famigliare e la consegna allo sposo; la *deductio in domum* o corteo nuziale, nel quale la sposa velata, in mezzo al canto d'inni religiosi, s'avvia alla sua nuova dimora; la *confarreatio* o unione religiosa, di cui nulla secondo Plinio (h. n. 18, 3, 10) v'era di più sacro « *in sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat* ». Avanti al focolare, dopo che la fanciulla era stata introdotta, su le braccia del fidanzato, ed aveva ricevuto l'acqua ed il fuoco, i due sposi mangiavano una focaccia di farro (*panis farreus*), che suggellava religiosamente la loro unione.

Per le cerimonie mortuarie vedi più sotto pag. 548.

15. Le feste romane registrate dal feriale e che sono quindi le più antiche, presentano per la maggior parte un'impronta agricola, resa visibile dal sacrifizio relativo di cui sovente traspare l'indole magica, diretta a provocar la cosa desiderata. E poichè il ciclo annuale si può dal punto di vista agricolo dividere in tre tappe: la semina, la vegetazione e la messe, raggrupperemo secondo questo criterio le feste romane, aggiungendo in ultimo quelle che riguardano la famiglia e lo stato.

a) Le feste della vegetazione. L'anno romano cominciava a primavera ed il primo suo mese era dedicato a Marte, il dio della vegetazione. Ma le feste che si trovano registrate nel feriale non contemplano il dio sotto l'aspetto agricolo che è il più vetusto, bensì sotto quello bellicoso, che assorbì ben presto il primo.

Equirria (14 marzo e 27 febbraio), corse di cavalli nel campo di Marte.

Quinquatrus (19 marzo), danza delle armi, purificazione degli scudi.

Tubilustrium (23 marzo), purificazione delle trombe.

Seguivano, nell'aprile, feste più chiaramente espressive dei bisogni agricoli.

Fordicidia (15 aprile) per la fecondità degli armenti. Si sacrificavano a Tellure vacche pregne (*forda*), che danno il nome alla festa. Il feto vitulino veniva bruciato a parte dalla vestale massima. Detti sacrifizi venivano offerti in ciascuna delle trenta curie per ministero del capo della curia o Curione, che fungeva da sacerdote.

Cerialia (19 aprile) in onore di Cerere. Si attaccavano fiaccole accese alla coda di alcune volpi, che poi si lasciavano correre per la campagna, forse ad esprimere lo spirito della vegetazione.

Parilia (21 aprile), festa della pastorizia, in cui si pregava di allontanar ogni male dal gregge. Fu tra le più antiche e solenni di Roma e venne ben presto messa in relazione con la fondazione della città. Caratteristica di questa festa era il salto, che bestiame e pastori facevano, di mucchi di paglia e fieno, a cui veniva appiccato il fuoco.

Vinalia prima o *urbana* (23 aprile), dedicate a Giove come protettore della vite. Si aprivano per la prima volta i dolii pieni di vino della vendemmia passata e se ne offriva a Giove la prima libazione detta *calpar* dal recipiente ov'era contenuta.

Robigalia (25 aprile), per deprecar l'azione di Robigo, la golpe che uccide il grano. Si sacrificavano cagne rosse « *ne mala rubigo virides terreat herbas* ». Forse la golpe stessa era immaginata come una cagna rossa che rovina il grano.

Verso la fine di maggio avevan luogo le *Ambarvalia*, processione lustratoria che si faceva conducendo i tre animali del sacrificio suovetaurile intorno ai limiti del proprio campo coltivato ed aveva lo scopo di assicurare dai mali spiriti la fiorente vegetazione, chiudendola entro un inaccessibile circolo magico-sacro [1].

---

[1] Ritengo che le Ambarvalia si debbano considerare una festa diversa da quella che i Fratelli Arvali compievano nel loro santuario. Vedine le ragioni in N. TURCHI, *La nuova tavola arvalica*, in « Rivista di scienza delle religioni » I (1916) p. 25.

b) Le festività del raccolto sono di una trasparenza simbolica assai evidente.

Consualia (21 agosto), da principio festa del granaio, poi diretta alla protezione degli animali da lavoro, specialmente i giumenti: caratteristica n' era la corsa dei muli.

Opiconsivia (25 agosto), in onore di Opi, la cui festa si celebrava nel sacrario della Regia dallo stesso Pontefice Massimo coadiuvato dalle vestali.

Vinalia altera o *rustica* (19 agosto), in onore di Giove propiziatore della nuova vendemmia. Lo stesso flamine diale feceva il sacrificio di un agnello e staccando ritualmente il primo grappolo « *auspicabatur vindemiam* ».

Meditrinalia (11 ottobre) chiudeva il periodo della vendemmia: vi si mischiava il vino nuovo al vecchio e si beveva pronunziando una formola di medicina magica.

Armilustrium (19 ottobre), o purificazione delle armi, in onore di Marte. Ma il suo più antico significato era agricolo (v. sopra n. 6). Il cavallo che s' immolava con un giavellotto sul campo di Marte doveva essere quello attaccato a destra della biga vincitrice alla corsa. Gli veniva recisa la testa e la coda: la testa per essere contesa tra gli abitanti della Suburra e della via Sacra, che l' appendevano poi come trofeo nella propria regione; la coda per essere portata di corsa e tutta gocciolante di sangue su l' ara della Regia, dove le vestali lo raccoglievano.

c) Le feste della sementa, che cadono nella stagione invernale, hanno carattere di raccoglimento, sia che fecondino la speranza del seme chiuso nella zolla, sia che commemorino i morti che riposano nel seno della terra.

Saturnalia (17 dicembre), in origine festa della seminagione, poi passata a significato sociale per via di Saturno che, concepito alla greca, era divenuto il patrono dell' età dell' oro. Padroni e servi si ponevano durante i giorni della festa in condizione di parità, vestivano alla stessa maniera, tunica e pileo, mangiavano alla stessa tavola. Ogni lavoro era sospeso e v' era scambio di doni, specialmente candelette *(cerei)* e pupattole di argilla o pasta (*sigillaria*).

Consualia (15 dicembre) e *Opalia* (19 dicembre), corrispondenti a quelle celebrate in agosto.

Paganalia (fine di gennaio) erano anno per anno indette dai pontefici e perciò non sono inserite nel feriale. Si celebravano nei pagi dopo la semina in onore delle divinità terrestri Tellure e Cerere « *farre suo gravidae, visceribusque suis* ». V' era la lustrazione dei campi e i *libamina* sui rustici altari.

Lupercalia (15 febbraio), festa di purificazione dei pastori e del gregge (poi della città), celebrata in onore di Fauno a cura del sodalizio dei Luperci. V' era il sacrifizio di capre e dopo il banchetto che seguiva, i Luperci, tagliate delle corregge (*februa*) dalle pelli degli animali uccisi, compievano attorno al pomerio la cerimonia descritta a pag. 528 ([1]).

Terminalia (23 febbraio) in onore dei *termini* che limitavano i confini delle proprietà, confini santi per la cerimonia che li ha tracciati e perchè inviolabile è il territorio ereditato dagli antenati. I proprietari limitrofi si riunivano, coronavano ciascuno la pietra terminale e le offrivano una focaccia. Poi sopra un' ara si facevano offerte agresti, segala, vino, miele, e più tardi un agnello.

Altre feste di contenuto naturistico sono le:

Neptunalia (23 luglio) in onore di Nettuno, dio delle acque, poi assimilato a Posidone.

Portunalia (17 agosto) in onore di *Portunus,* un antico dio domestico della porta, poi divenuto protettore dei porti e quindi marino.

Volturnalia (27 agosto) in onore dei fiumi Numico e Tevere.

Fontinalia (13 ottobre) in onore delle fonti.

([1]) L. DEUBNER, *Lupercalia* in « ARW », 1910 nega ai Lupercali il significato originale di cerimonia purificatoria. Essi in sostanza avrebbero consistito in origine in una corsa fatta dai pastori intorno al gregge per chiuderlo come in un cerchio magico a tutela dai lupi (Lupercali da *lupus* e *arceo*). Poi questo rito si fuse con quello in onore di Fauno e ne derivò il significato di purificazione e fecondazione.

d) Le feste della famiglia erano celebrate con tenace amore dai Romani che della famiglia sentivano così efficacemente, nel diritto e nel costume, la continuità.

Vestalia (9 giugno), esprimevano il voto di abbondanza del pane quotidiano per la famiglia. Venivano in questo giorno condotti per la città asini con monili di pani e corone di fiori; le macine dei molini si adornavano di serti e rimanevano in riposo. Le matrone a piedi nudi si recavano al tempio di Vesta, cui si facevano offerte di cibi da parte dei cittadini.

Matralia (11 giugno), in onore della Madre Matuta, venerata dalle matrone come dea della maternità.

Liberalia (17 marzo), originariamente in onore di *Liber pater*, al quale difatti si offrivano i *liba*, focacce speciali di farina, cacio, uova e olio. In questo giorno i giovanetti giunti all' età prendevano la toga virile.

Carmentalia (11 e 15 gennaio) in onore di Carmenta, dea di cui non è facile tracciar la fisionomia genuina. Protegge le partorienti come *prorsa* e *postverta* « *a recti perversique partus et potestate et nomine* ». Le gestanti celebrano con devozione la festa di questa dea, nel cui tempio non si può introdurre nessun oggetto di pelle « *ne morticinum quid adsit* », che sarebbe di cattivo augurio per i nascituri.

e) Le feste dei defunti :

Compitalia (1 maggio), di significato pubblico in onore dei Lari protettori dei crocicchi (*compita*).

Larentalia (23 dicembre) in onore di Acca Larenzia, madre dei Lari, a cui veniva offerto un sacrifizio funebre di capi d' aglio, certo in sostituzione di teste di fanciulli.

Lemuria (9, 11, 13 maggio) per i defunti della casa. Il padre di famiglia, a mezzanotte, si reca scalzo dinanzi alla porta della casa e lustrate le mani prende in bocca delle fave e poi se le getta dietro le spalle dicendo nove volte: « Queste io do, con queste io redimo me e i miei ». I morti raccolgono le fave e sono invitati ad uscire con la formola « *Manes exite paterni !* », ripetuta nove volte. Intanto si percuotono con fracasso utensili di rame per spaventarli. I giorni delle Lemurie erano particolarmente infausti; non si contraevano matrimoni, i templi restavano chiusi.

Feralia (21 febbraio). Questa festa chiudeva una novena mortuaria (*parentales dies*), durante la quale i mani tornavano nel mondo a reclamare un piccolo tributo dai vivi. Giorni infausti.

f) Le feste della città :

Regifugium (24 febbraio). Il *rex sacrorum* sacrificava nel comizio e appena compiuto il rito prestamente se ne fuggiva. Gli antichi hanno voluto riconoscervi un ricordo della fuga di Tarquinio il superbo: ma in realtà deve spiegarsi o come un rito espiatorio o (per analogia con le Bufonie, v. sopra p. 423) come un rito agrario, di cui ci sfugge il preciso significato.

Poplifugia (5 luglio), commemorava secondo i vari autori la fuga dei Romani, o alla palude Caprea (Dionisio), o in seguito all'assalto dei Latini dopo l'incendio gallico (Varrone, Plutarco), o di fronte agli Etruschi (Macrobio). Ma si deve riconoscere anche qui il vestigio di una solenne lustrazione in cui tutto il popolo fuggiva dalla vittima su cui si erano accumulate le polluzioni della città (Schwegler); o di una cerimonia sacrificale in cui la vittima da immolare era l' uomo raggiunto nella corsa (De Sanctis).

Septimontium (11 dicembre), celebrata a Roma tra gli abitanti di alcune delle alture principali della città, a ricordo forse di un antico patto di alleanza stretto in un tempo in cui non si parlava ancora di Roma. Queste feste erano celebrate secondo Varrone « *montanorum modo* ». Non era lecito in questo giorno andare in cocchio per la città.

Agonalia (9 gennaio), secondo Ovidio in onore di Giano, ma di cui gli antichi stessi non sapevano con sicurezza il significato, e che si celebrava anche ad altre date, con sacrifizi per l' incremento e il benessere del popolo romano.

Volcanalia (23 agosto) in onore di Volcano protettore delle arti. Si celebrava nel circo Flaminio, dove si faceva la corsa con le lampade.

A tutte queste feste si debbono aggiungere nell'epoca imperiale i *dies natales* degli imperatori.

La tradizione romana assegna a Tarquinio Prisco la fondazione dei primi *Ludi Romani* o *Magni*, dal che sembra doversi dedurre che l'uso dei giuochi in Roma sia d'importazione ellenica se non diretta, almeno attraverso gli Etruschi. Da principio i giuochi non ebbero data fissa, ma furono *votivi*, ossia celebrati in occasione di vittorie concesse dagli dei, a cui erano stati condizionatamente promessi. Per questo i ludi avevano una connessione strettissima con la religione e in essi v'è sempre l'intento di placar l'ira degli dei, conciliarsi la loro benevolenza e protezione, provvedere alla salute del popolo. La qual connessione è dimostrata per es. dalla grande processione (*pompa*) dei Ludi romani, costituita dai giovani, dai giuocatori, dai portatori dei simulacri degli dei, dai magistrati, che scendendo dal tempio di Giove Capitolino si recavano nel circo Massimo, dove prima di cominciar lo spettacolo, il magistrato presiedente offriva un sacrifizio. Questo carattere sacro si rileva anche dal fatto che nei ludi tutto bisognava procedesse secondo le rubriche evitando gli errori rituali, nel qual caso i ludi dovevano iterarsi (*instaurari*) anche più volte, appunto perchè « *mentes deorum immortalium ludorum instauratione placantur* » (Cicerone).

Da votivi che erano, i ludi, con il tempo, cominciarono a divenir stabili (*stati*) e furono scritti nel calendario; ma rimasero sempre quelli straordinari che venivano indetti per qualche circostanza speciale, come i *funebres* in morte di qualche persona illustre, i *votivi* in occasione di una spedizione militare.

Rispetto alla forma, i ludi si distinguono in *circenses*, che riproducono gli esercizi ginnici e le corse dei giuochi ellenici e son celebrati nei circhi Massimo, Flaminio, ecc.; *munera*, nome specialmente riservato agli spettacoli gladiatori che avevano luogo in occasione di onoranze funebri e forse si devono considerar come un sostitutivo di sacrifizi umani fatti su la tomba del morto; *scenici*, ossia rappresentazioni teatrali date per placare ed onorare gli dei e sottoposte ai medesimi *piacula*. Si potevano anche esse celebrar in occasione di funerali.

Tra i principali ludi romani vanno ricordati per ordine di tempo:

I Ludi Romani o *Magni* (4-19 settembre), i più antichi, in onore di Giove, con la *pompa*, i giuochi nel luogo dove sorse poi il circo Massimo e l'*epulum Iovis* per chiusa. Anticamente duravano un sol giorno.

Ludi Plebei (principio di novembre), prima simili ai circensi, poi vi si aggiunsero spettacoli scenici. Celebrati nel circo Flaminio. Ricordano, secondo la tradizione, la cacciata dei re o l'alleanza tra patrizi e plebei.

Ludi Ceriales (12 aprile), di genere misto, circensi e scenici, nei quali il mito di Demetra veniva rappresentato dalle matrone.

Ludi Florales (3 maggio), celebrati per la prima volta nel 238 a. C. Assai popolari e brillanti, ma presto degenerati in licenza.

Ludi Apollinares (15 luglio), introdotti al tempo della seconda guerra punica (212 a. C.) per impetrar l'aiuto di Apollo nelle sventure dello Stato. Di genere misto.

Ludi Megalenses (4 aprile e seg.), istituiti per analoghe circostanze dei precedenti nel 204 in onore della « Madre degli Dei », la cui introduzione in Roma secondo i Libri sibillini doveva restaurar la fortuna dei Romani. Furono prima circensi, poi scenici.

Ludi Saeculares, si celebravano compiuto il ciclo del secolo ed erano originalmente dedicati a divinità sotterranee, Tellure e le Parche. Si tratta forse di un antico sacro gentilizio della gente Valeria, assurto a sacro pubblico al tempo della prima guerra punica. Al tempo di Augusto vi si connesse l'omaggio ad Apollo e Diana. Erano celebrati per tre notti e tre giorni con sacrifizi, precazioni e ludi circensi e scenici. L'istituzione si faceva rimontare ai Libri sibillini e quindi la cura della festa spettava ai *Quindecemviri sacris faciundis*. L'araldo v'invitava il popolo di tutta Italia, avvertendo ch'erano giuochi « *quos nunquam quisquam spectaverat nec spectaturus esset* ». Ai tempi di Augusto chiuse i ludi secolari, che si celebravano allora per la terza volta, il

canto del carme secolare scritto da Orazio in onore di Apollo e Diana.

Ludi Augustales in onore di Augusto, per il natalizio (23 settembre) e per la sua entrata trionfante in Roma (12 ottobre). Ma solo Tiberio li istituì stabilmente (14 d. C.) fissandoli dal 5 all'11 ottobre.

16. Secondo i Romani l'anima dopo la morte vive una vita umbratile - ma simile a quella che ha menato su la terra - o nella tomba o in una regione comune *Orcus*, situata sotto la terra e da cui per un opportuno spiraglio è possibile il ritorno tra i vivi.

La condizione delle anime nell'altra vita dipende dal modo come vien trattata nel mondo la spoglia mortale. Perciò Cicerone nel *de legibus* 2, 9, riassumendo in una formula la credenza e il costume primitivo intorno ai defunti, scrive «*deorum manium iura sancta sunto*».

Spetta alla famiglia superstite provvedere alla sepoltura e aver cura di placar l'anima dei defunti apportando loro gli utensili già adoperati in vita e il sangue delle vittime, che ridona alle ombre una scintilla della vita antica, e apprestando banchetti funebri a cui i defunti assistono invisibili accanto ai vivi. Perchè sia possibile tale pia cura dei trapassati è necessario che questi abbiano una tomba propria: la quale da principio fu vicino al focolare che brillava per i posteri della vita degli antenati, poi per misura igienica fu trasportata fuori della città «*hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*» (XII tavole).

E la più terribile pena che potesse colpire un uomo era appunto quella di essere privato della sepoltura, come la colpa più grave era non darla. Perciò a chi non aveva potuto aver la sepoltura reale (morti in guerra, per naufragio, ecc.) veniva innalzato un *tumulus inanis*, (cenotafio) chiamando tre volte a gran voce l'anima vagante perchè venisse ad abitar la dimora per lei costruita. Per questo, ancora, i Romani avevano cura, e lo dichiarano sovente nelle iscrizioni, di farsi la tomba da vivi.

Come si è accennato più sopra, le anime, oltrechè nelle

tombe, si credevano abitar una regione sotterranea triste ed oscura detta Orco, sulla quale dominavano divinità poco simpatiche: *Orcus*, paurosa concezione indigena, rimasta anche nel folklore italiano come spauracchio, *Mania*, *Larenta*, *Vediovis* (Giove sotterraneo) che aveva un tempio famoso tra le due alture del Campidoglio, un altro nell'isola Tiberina e un'ara a Boville: il 21 maggio v'era un agonio in suo onore. A queste divinità bisogna aggiungere quelle divenute infere per il fatto di essere divinità della terra, la quale nel suo grembo capace contiene, oltre il seme, anche i morti: Tellure, Cerere, Conso, Saturno.

La dimora sotterranea delle anime non era totalmente separata dal mondo: esisteva uno spiraglio - attraverso il quale le anime potevano uscir su la terra, - situato nel fondo del *mundus* o fossa rituale praticata nell'incontro del decumanus e del cardo, le due vie centrali che devono dividere (tagliandosi ad angolo retto) una città fondata secondo il rito (v. sopra p. 65). Il *mundus* - situato sul Palatino, al centro della «*Roma quadrata*» nell'area innanzi a cui fu poi edificato il tempio di Apollo - era perciò coperto da una pietra, che tre volte all'anno, 24 agosto, 5 ottobre, 8 novembre, veniva tolta; e allora tutti i morti uscivano da quell'apertura e andavano a trovare i loro vivi.

Gli spiriti dei defunti erano detti *Lares* e potevano esser buoni o cattivi verso i viventi a seconda del trattamento ricevuto: donde la duplice concezione di spiriti buoni o placabili, *Lares*, *Manes*, e di spiriti tormentatori, *Larvae*, *Lemures*, che popolano l'aria, vagolano attorno alle abitazioni, impauriscono e tormentano i vivi. In epoca posteriore i Lari sono le anime di quei che furono buoni in vita e le Larve le anime dei malvagi.

Nè si ferma qui l'evoluzione del concetto dei Lari. Da principio, nel culto famigliare, essi rappresentavano il capostipite (*Lar familiaris*) che protegge i suoi, li consiglia nei casi dubbi, presenzia tutte le cerimonie liete o tristi che si svolgono in seno alla famiglia. Poi il Lare di ogni famiglia unito a quello delle altre che abitano nel medesimo luogo protegge tutto il vicinato (*Lares compitales*). In appresso il

canto del carme secolare scritto da Orazio in onore di Apollo e Diana.

Ludi Augustales in onore di Augusto, per il natalizio (23 settembre) e per la sua entrata trionfante in Roma (12 ottobre). Ma solo Tiberio li istitui stabilmente (14 d. C.) fissandoli dal 5 all'11 ottobre.

16. Secondo i Romani l'anima dopo la morte vive una vita umbratile – ma simile a quella che ha menato su la terra – o nella tomba o in una regione comune *Orcus*, situata sotto la terra e da cui per un opportuno spiraglio è possibile il ritorno tra i vivi.

La condizione delle anime nell'altra vita dipende dal modo come vien trattata nel mondo la spoglia mortale. Perciò Cicerone nel *de legibus* 2, 9, riassumendo in una formula scultoria la credenza e il costume primitivo intorno ai defunti, scrive «*deorum manium iura sancta sunto*».

Spetta alla famiglia superstite provvedere alla sepoltura e aver cura di placar l'anima dei defunti apportando loro gli utensili già adoperati in vita e il sangue delle vittime, che ridona alle ombre una scintilla della vita antica, e apprestando banchetti funebri a cui i defunti assistono invisibili accanto ai vivi. Perchè sia possibile tale pia cura dei trapassati è necessario che questi abbiano una tomba propria: la quale da principio fu vicino al focolare che brillava per i posteri della vita degli antenati, poi per misura igienica fu trasportata fuori della città «*hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*» (XII tavole).

E la più terribile pena che potesse colpire un uomo era appunto quella di essere privato della sepoltura, come la colpa più grave era non darla. Perciò a chi non aveva potuto aver la sepoltura reale (morti in guerra, per naufragio, ecc.) veniva innalzato un *tumulus inanis*, (cenotafio) chiamando tre volte a gran voce l'anima vagante perchè venisse ad abitar la dimora per lei costruita. Per questo, ancora, i Romani avevano cura, e lo dichiarano sovente nelle iscrizioni, di farsi la tomba da vivi.

Come si è accennato più sopra, le anime, oltrechè nelle

tombe, si credevano abitar una regione sotterranea triste ed oscura detta Orco, sulla quale dominavano divinità poco simpatiche: *Orcus*, paurosa concezione indigena, rimasta anche nel folklore italiano come spauracchio, *Mania*, *Larenta*, *Vediovis* (Giove sotterraneo) che aveva un tempio famoso tra le due alture del Campidoglio, un altro nell'isola Tiberina e un'ara a Boville: il 21 maggio v'era un agonio in suo onore. A queste divinità bisogna aggiungere quelle divenute infere per il fatto di essere divinità della terra, la quale nel suo grembo capace contiene, oltre il seme, anche i morti: Tellure, Cerere, Conso, Saturno.

La dimora sotterranea delle anime non era totalmente separata dal mondo: esisteva uno spiraglio – attraverso il quale le anime potevano uscir su la terra, – situato nel fondo del *mundus* o fossa rituale praticata nell'incontro del decumanus e del cardo, le due vie centrali che devono dividere (tagliandosi ad angolo retto) una città fondata secondo il rito (v. sopra p. 65). Il *mundus* – situato sul Palatino, al centro della «*Roma quadrata*» nell'area innanzi a cui fu poi edificato il tempio di Apollo – era perciò coperto da una pietra, che tre volte all'anno, 24 agosto, 5 ottobre, 8 novembre, veniva tolta; e allora tutti i morti uscivano da quell'apertura e andavano a trovare i loro vivi.

Gli spiriti dei defunti erano detti *Lares* e potevano esser buoni o cattivi verso i viventi a seconda del trattamento ricevuto: donde la duplice concezione di spiriti buoni o placabili, *Lares*, *Manes*, e di spiriti tormentatori, *Larvae*, *Lemures*, che popolano l'aria, vagolano attorno alle abitazioni, impauriscono e tormentano i vivi. In epoca posteriore i Lari sono le anime di quei che furono buoni in vita e le Larve le anime dei malvagi.

Nè si ferma qui l'evoluzione del concetto dei Lari. Da principio, nel culto famigliare, essi rappresentavano il capostipite (*Lar familiaris*) che protegge i suoi, li consiglia nei casi dubbi, presenzia tutte le cerimonie liete o tristi che si svolgono in seno alla famiglia. Poi il Lare di ogni famiglia unito a quello delle altre che abitano nel medesimo luogo protegge tutto il vicinato (*Lares compitales*). In appresso il

loro ufficio si eleva ancora sino a divenire - obliata la loro origine mortuaria - i protettori della città (*Lares praestites*), i vigili difensori contro i nemici (*Lares hostilii*), i custodi della gente di mare (*Lares permarini*).

I riti osservati nella morte e nella sepoltura valgono ad illustrar sempre meglio il concetto che dell'anima e della vita ultramondana i Romani si facevano.

Al momento del trapasso veniva raccolto l'ultimo respiro del morente e gli venivano chiusi gli occhi. Poi si chiamava ad alta voce tre volte (*conclamatio*). Indi il cadavere era messo in terra, lavato con acqua calda, unto, rivestito della veste migliore, coronato e deposto nel vestibolo con i piedi rivolti verso la porta. Avanti alla casa si poneva un ramo di cipresso, forse (secondo Servio) per avvertir i sacerdoti di non contrarre, entrando, una polluzione rituale: nell'interno, presente ancora il cadavere, s'immolava una *porca praesentanea* e si spazzava la casa (*exverrae, everriator*) per purgare l'ambiente dalla contaminazione rituale. Dopo otto giorni seguiva il funerale (*funus*), in cui il cadavere su di una lettiga veniva condotto al luogo della sepoltura o della cremazione. Se il defunto era povero, bastavano quattro vespilloni e una barella (*sandapila*): se era ricco, si formava tutto un corteo regolato dal *designator*. Apriva il corteo un *siticen* o suonatore di tuba, seguivano le *praeficae*, donne prezzolate che dovevano piangere e lodare (*neniae*) il defunto, le insegne onorifiche del morto rovesciate e rotte e le immagini in cera degli antenati (*pompa*) tra grande abbondanza di fiaccole; poi il cadavere seguito dai parenti e dagli amici (*exsequiae*) in veste da lutto, cioè scura e senza ornamenti e coi capelli in disordine. Il corteo così composto avanzava verso il foro, dove si teneva una *laudatio funebris* e di lì moveva al luogo della sepoltura o della cremazione. Entrambi i riti furono promiscuamente adottati a Roma, come attestano la legge delle XII tavole sopra citata (pag. 548) e gli scavi del sepolcreto preromuleo nel foro.

Per la cremazione si costruiva la pira, su la quale si collocava il cadavere con gli utensili a lui cari, dopo averla inondata di liquori profumati. I parenti più prossimi, volta

indietro la faccia, vi appiccavano il fuoco. Sangue umano di schiavi o di prigionieri veniva versato, nei primi tempi, per placare i mani dell'estinto: poi fu sostituito da quello dei gladiatori (*bustuarii, gladiatores*). Consumata ogni cosa dalla fiamma, si raccoglievano le ceneri e le ossa in un'urna la quale a cominciar dall'età augustea viene riposta in appositi edifici sopra suolo detti *columbaria* con su scritto il *titulus* del defunto e sovente una frase augurale. L'uso delle frasi augurali si trova frequente nelle iscrizioni funerarie e spesso capita nelle tombe a inumazione l'augurio: «Sit tibi terra levis», frase che dimostra la credenza alla vita ultramondana ed esprime implicitamente il desiderio che il morto possa facilmente tornar su la terra a goder del culto che i viventi prestano alla sua tomba specialmente nella festa delle *Parentalia*, ciò che non potrebbe fare se la terra troppo gli gravasse sopra. Per questo, volendo male ad alcuno, gli s'imprecava che la terra gli fosse greve.

I presenti venivano poi lustrati tre volte con aspersioni di acqua o facendoli saltare attraverso il fuoco (*suffitio*) e prima di allontanarsi davano l'estremo *vale!* al defunto.

Seguiva una purificazione generale delle persone e della casa (*novendiales* e *denicales feriae*) e un convito funebre (*cena novendialis*), da non confondersi con il convito ferale (*silicernium*) che si faceva presso il sepolcro il giorno stesso della sepoltura.

Se il morto era illustre, venivano anche dati i giuochi funebri (*ludi novendiales*), a cui prendevano parte i gladiatori. Ogni anniversario si celebrava la *parentatio* o commemorazione del defunto.

17. Afferma Cicerone (*Rep.* 2, 19) che l'ellenismo non s'insinuò in Roma come un ruscello, ma vi dilagò come un fiume. Alla conquista della Magna Grecia e più alle guerre puniche risale l'introduzione di questa nuova influenza, che doveva aver effetti demolitori sia sulla religione che sulla politica. Gli usi, la filosofia, la mitologia, la letteratura dei vinti penetrati in Roma insieme con le spoglie della vittoria ebbero buon giuoco a combattere contro la vetusta e rigida

costituzione dei Romani, e così si verificò, secondo la notissima frase oraziana, che la Grecia vinta captivò la sua rude vincitrice.

Che cosa poteva opporre Roma con i suoi numi senza corpo e senza figura alle magnifiche creazioni divine della Grecia? L'Olimpo ellenico pertanto entrò, come su di un'iride splendida, nel dominio astratto delle divinità romane: i suoi dei assorbirono quelli con i quali avevano qualche rassomiglianza reale o esteriore e relegarono nell'ombra quelli con cui non avevano potuto amalgamarsi: tanto che Varrone prima, Ovidio poi, si trovano imbarazzati a definire alcuni nomi e a interpretare alcuni riti ai quali non trovavano riscontro nella religione della Grecia. L'arte plastica contribuì anch'essa a questa evoluzione del pensiero religioso e i Romani, che secondo Varrone potevano vantare di essere stati 170 anni senza conoscere statue degli dei, cominciarono ad averli rappresentati alla greca, con un antropomorfismo tanto più evidente quanto meno era giovevole alla santità piena di mistero con la quale i Romani si erano immaginate le loro divinità.

A questo fascino esercitato dalla letteratura e dall'arte, che aveva in Roma il suo circolo di fautori radunati attorno a Scipione Africano, saldo romano negli affari politici, ma spirito aperto a tutte le nuove correnti, si deve aggiungere la decadenza che la religione patria subiva per il fatto dell'ascensione del popolo, che conquistando le magistrature e i sacerdozi doveva togliere alla religione quella santità che le veniva dall'essere amministrata da un ceto che ne aveva conservato alto e misterioso il prestigio, che anzi di questo prestigio si era malcautamente giovato per impedire alla plebe l'ingresso nelle cariche pubbliche. Così l'individualismo più assoluto si fa strada nel paese sacro al rispetto dello Stato, in cui l'individuo era abituato da lunga tradizione a sentirsi soltanto una ruota della grande macchina sociale. La letteratura greca inculca ai Romani il valore della personalità ed aiuta a svolgerla nei campi della fede religiosa, del pensiero, della politica, con effetti tanto più disastrosi in quanto gli autori greci più letti e divulgati non sono soltanto

quelli del buon tempo antico, ma i filosofi e i letterati dell'epoca alessandrina, epoca di libera critica del deposito letterario dei padri. Così Ennio, il *summus poeta noster* di Cicerone, si fa banditore in Roma di due interpretazioni filosofiche della mitologia, che negano il concetto personale divino: l'evemerismo e il naturismo. Egli infatti nell'Euhemerus svolge la teoria del filosofo alessandrino che considera gli dei come uomini deificati dopo morte, compreso Giove, che era un antico re di Creta morto e seppellito nell'isola; e nell'Epicharmus dà su le orme di questo pitagorico siciliano tutta una interpretazione generale della natura alla luce della fisica eleatica de' quattro elementi, e sostiene che Giove è l'aria che si muta ne' vari fenomeni atmosferici, vento, nubi e piogge, e così giova (*iuvat* donde *Iovis*) agli uomini. Questa dotta negazione del dio ottimo massimo è simbolo eloquente del crollo progressivo che avviene nel campo della fede religiosa. La quale ormai si riduce all'osservanza rigida delle pratiche rituali perchè queste sono intimamente connesse con lo svolgimento della vita politica. Ma anche su tal campo la contesa tra patrizi e plebei aveva sciupato l'austero valore religioso collegato con l'esercizio delle cariche e dei sacerdozi, e questi erano ambiti perchè si ritenevano ottimo mezzo d'influenza politica: cosa del resto di cui i patrizi avevano dato esempio scandaloso, specialmente Silla. Tutto ciò era chiaramente veduto non solo dal popolo, ma anche dai patrizi e in genere dalle persone colte, che più di ogni altro avevano con manifesto favore assentito all'entrata delle nuove idee. Sorse quindi il desiderio legittimo di opporsi in qualche maniera al progressivo sfasciamento delle vecchie credenze, che avveniva, a detta di Varrone, non per attacco di poteri esteriori, ma per negligenza degli antichi adepti; e mentre con una delle sue spiccie misure, il senato cacciava a due riprese da Roma i filosofi (173 e 161 a. C.), sorsero alcuni spiriti, preoccupati della decadenza rovinosa, a rimettere in onore la vecchia religione dello Stato, senza però abdicare alle conquiste del pensiero filosofico. Così Scevola, pontefice massimo, grande giureconsulto, offre della religione una triplice divisione: dei poeti, dei filosofi e dello Stato, tenendo

forte all'ultima, ridotta tuttavia alle pratiche del culto, togliendo ogni valore alla prima e ammettendo la seconda con varia libertà. Varrone accetta la triplice divisione, che gli sembra molto opportuna per salvare la sua libertà di studioso e il suo amore per le venerabili antichità romane; ma meno radicale del pontefice massimo ritiene che la religione dei filosofi e quella dello Stato non possano trovarsi in contraddizione, ma rappresentino i due aspetti, scientifico e popolare, della medesima verità.

Tutti gli uomini pubblici seguono questo criterio, che distingue la religione come fatto di coscienza e di pensiero e come parte integrante della costituzione dello Stato; e mentre si mostrano in pubblico ossequenti a parole e a fatti alla religione nazionale, si permettono di essere scettici e dubbiosi quanto al contenuto filosofico della religione. Così Cicerone nel De natura deorum si mostra assai imbarazzato intorno al concetto della divinità e nel De divinatione maltratta la religione popolare, ma nei discorsi al senato e al popolo dichiara altamente la sua fede nel patrocinio degli dei e mostra di annettere una grande importanza alle pratiche del culto ufficiale.

Ma questo rispetto del formalismo esteriore, mentre non era fatto per guadagnar l'anima popolare che ne sentiva la fallacia, nemmeno riusciva a raffermare la religione nazionale, i sacerdozi, le cerimonie che decadevano ogni giorno di più nell'estimazione delle persone colte, in nome delle correnti filosofiche che si facevano sempre maggiore strada nella coltura romana. Ed invero, tutte le correnti dottrinali del tempo entrano ora nella vita del pensiero latino, pur fissandovisi specialmente sotto l'aspetto sociale o morale. Lo stoicismo caro ai Romani per il valore che dà alla buona condotta della vita ponendo l'individuo in posizione di armonia subordinata rispetto alla Legge o Ragione che governa l'universo; il neopitagorismo caro agli spiriti mistici, che si rivela già attraverso apocrifi «Libri di Numa» che l'autorità fa bruciare (181) ed accentua il contrasto fra l'anima e il corpo affermando questo una carcere e la morte una liberazione che restituisce l'anima alla ignea sfera divina donde è

discesa (Cicerone, *Somnium Scipionis*) e con il senatore Nigidio Figulo, contemporaneo di Cicerone, si diffonde autorevolmente; l'epicureismo che servì a Lucrezio per costituire una religione della scienza; l'eclettismo della Nuova Accademia patrocinato da Cicerone il conciliatore di tutte le opinioni, son sistemi tutti più o meno seguiti a seconda dei temperamenti e che ugualmente contribuiscono a far sentire agli spiriti il formalismo vuoto della religione ufficiale. Il popolo da parte sua s'era già staccato dalla medesima e — salvo qualche festività più espressiva o chiassosa, i Lupercali, i Saturnali, le Parili — s'appagava meglio dei culti orientali introdotti a Roma da tempo o di recente, come quello della Magna Mater, 2ª guerra punica; di Mâ, identificata con Bellona, al tempo di Silla; di Iside, proibito nel 58, 53 e nel 50; della Dea Syria, penetrato con le legioni di Crasso; di Mithra, diffuso dopo la spedizione di Pompeo in Persia; di Dioniso, conosciuto sotto la forma orgiastica dei Baccanali, che dette occasione a una terribile repressione da parte del Senato (v. sopra p. 453); la fiducia nella astrologia caldea era tanto radicata, che il pretore Ispalo, nel 139, per estirparla diede, entro dieci giorni, il bando ai Caldei da Roma e dall'Italia.

Ma erano tutte repressioni inutili, che servivano solo a documentare la decadenza irreparabile del vecchio e il desiderio di qualche cosa di nuovo che meglio rispondesse alle nuove aspirazioni più intime, più individualistiche, effetto della rivoluzione che s'era venuta compiendo nello spirito pubblico e nei singoli spiriti, e riparasse allo sfacelo dell'antica religione.

Il quale appariva veramente irreparabile: i sacerdozi non erano più occupati - quello del flamine Diale rimase vuoto dall'87 all'11 a. C. - sebbene ne fosse tolta, per facilitarne la richiesta, l'incompatibilità con altri uffici. Perfino alcuni templi, privi di culto, eran caduti in rovina (*aedes labentes deorum*, Orazio, Od. 3, 6) e i ragni vi tessevano la loro tela, mentre le erbacce vi crescevano in piena libertà (Properzio II, 6, 35).

Era insomma uno stato confuso, anarchico, spasmodico, che penetrava la vita politica e la coscienza religiosa e faceva

sentir vivo il bisogno di una persona, di un'idea nuova che rassodasse la compagine dello Stato fin da quelle fondamenta che avevan fatto la sua gloria e giustificasse un'altra volta, per i Romani del tempo, la sentenza di Sallustio: *Maiores nostri religiosissumi mortales.*

18. Quest'uomo fu Augusto. Egli intese il grande anelito alla pace che si sprigionava da tutto il mondo romano sconvolto dalla guerra civile, indice di più intimi sconvolgimenti nel diritto pubblico, nella famiglia, nella religione, nell'orientamento del pensiero; e fu così fortunato e calcolatore insieme, da sapersene costituire il mallevadore quando, caduti d'accanto a lui i due che gli erano stati compagni nel secondo triumvirato, egli rimase solo a riformar la costituzione dello Stato, che accentrò nel principato, annullando la collegialità e l'annualità della magistratura suprema, i due capisaldi del regime repubblicano.

Augusto vide chiaramente, tra la ruina degli ordinamenti, delle idee, dei riti, come la cosa che ancor meglio si reggeva in piedi non ostante l'erosione rapida del pensiero e del costume, fosse sempre la religione nazionale che immergeva le radici profonde in tutta la costituzione dello Stato, che parlava agli spiriti con le cerimonie superstiti e anche col rimorso di quelle abolite, dal cui oblio l'opinione pubblica travagliata faceva derivar ogni malanno dello Stato. Egli accettò nel 27 – quando depose solennemente i poteri straordinari conferitigli dal senato – il titolo di Augusto, epiteto religioso, contenuto nei vecchi rituali e che implica consecrazione e santità della persona o cosa che n'è investita *quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur, augusta vocantur* (Svetonio).

Augusto prese sul serio la sua missione di restauratore religioso, e prima di essere pontefice massimo e ancor più di poi (13 a. C.) si diede a tutt'uomo a riedificare i templi, in numero di ottantadue, come egli stesso registra nel Monumento ancirano. Sicchè ben a ragione non solo l'adulatore Ovidio può cantare che sotto di lui *delubris sentitur nulla senectus,* ma anche l'austero Tito Livio lo dice *templorum omnium conditor aut restitutor,* e Svetonio aggiunge che gli altri nobili Romani, seguendo il suo esempio, si diedero a restaurare o edificare i monumenti della città.

Il popolo osservava e ammirava, tanto più vivamente in quanto vedeva Augusto stesso sottoporsi alle funzioni e ai riti ne' quali si richiedeva la sua presenza come magistrato o come sacerdote; lo vedeva risuscitare o riformare antiche cerimonie o sacerdozi spenti o moribondi: come l'*Augurium salutis,* che domandava agli dei la salvezza dello Stato; il flaminato diale, che giaceva non occupato da circa ottanta anni; il sacerdozio dei Luperci (interrotto durante la guerra civile), escludendo però i giovanetti (*imberbes*) dalla corsa; il collegio degli Arvali; quello delle vestali, riguardo al quale, contro l'esempio di molti che non volevano vi fossero ascritte le loro figliuole, ebbe a dichiarare che se alcuna delle sue nipoti avesse avuto l'età prescritta, egli volentieri l'avrebbe offerta al servizio della dea; le ferie in onore dei Lari compitali. Fece inoltre la celebrazione solenne dei ludi secolari. Volle essere ascritto ai quattro collegi sacerdotali maggiori e ufficiali di Roma: Pontefici, Auguri, Quindecemviri e Septemviri, a quelli dei Feziali, dei «*Sodales Titii*», degli Arvali e molto volentieri si vide insignito del pontificato massimo, che gli dava una autorità naturale sui sacerdozi.

I letterati dell'êra augustea seppero bene assecondare l'impulso di rinnovamento religioso a base patriottica e sociale iniziato da Augusto. Vergilio, il poeta epico, canta nell'Eneide le origini remote di Roma sacre per la santità dei Penati dal pio Enea trasportati nel Lazio «*inferretque deos Latio*»; per le peregrinazioni e le pratiche devote eseguite dall'eroe con perfetta cognizione del rituale romano, in tutti i santuari incontrati nel viaggio: per le predizioni divine che gl'illuminano la strada «*fata viam invenient*»; per il significato di tutto l'insieme che cioè la religione fa la grandezza della patria «*sacra deosque dabo, socer arma Latinus habeto, imperium solemne*».

Orazio esalta le opere morali di Augusto e pur lasciando trapelare qua e là il suo agnosticismo noncurante, mostra rispetto alla religione nazionale e dà agli dei dell'Olimpo il

valore di simboli delle virtù morali. Properzio, che pur aveva dichiarato di voler cantar solo Cinzia, comincia nel quarto libro delle Elegie una specie di poemetto nazionale diretto a spiegar le origini dei nomi, dei riti e dei costumi romani «*sacra diesque canam*». Perfino Ovidio, il poeta galante e mondano, porta il suo contributo alla corrente di elevazione religiosa che si fa largo a suo tempo, e canta nei Fasti le solennità religiose del calendario romano. Frattanto Tito Livio, entusiastico ammiratore del passato di Roma, raccoglie con particolar diligenza nella sua storia le tradizioni sacre, i costumi, i riti, le formole della religione romana.

Questa restaurazione dei riti procedeva di pari passo con la riforma morale, cui Augusto attese come «*praefectus legum et morum*», mediante la promulgazione delle leggi «*sumptuaria*», «*de maritandis ordinibus*», «*de adulteriis*», dalle quali si riprometteva - insieme al rifiorimento dell'agricoltura - la nuova fortuna dell'impero.

In questo riordinamento religioso-morale egli operò da buon politico, sì che mentre da una parte restaurava l'antica religione di Stato, dall'altra la faceva servir da piedestallo alla sua propria persona nella nuova posizione che s'era creata. Infatti, tra tutti gli dei, quelli favoriti in maniera speciale furono Venere, la genitrice mitica della casa Giulia; Marte Ultore, cioè vendicatore della morte del suo padre adottivo, cui aveva votato un tempio sul campo di Filippi; il nume di Giulio Cesare, che già aveva avuto l'apoteosi dal dolore grato dell'anima popolare il giorno burrascoso dei funerali; e sopratutto Apollo, a cui doveva la vittoria d'Azio e per il quale nutriva una speciale devozione: tanto da far ridondare, da ultimo, in suo onore la solennità dei Ludi secolari, e da edificargli sul Palatino, proprio di fronte alla sua casa, un tempio descrittoci da Properzio con parole entusiastiche.

19. Nè gli bastò di dirigere verso divinità strette intorno alla sua casa la divozione del popolo, chè con abile concessione permise si concretasse nella religione l'entusiasmo grande che il popolo nutriva per la sua persona. Abbiamo già sopra

ricordato com'egli avesse rialzato la festa delle *Compitali*, cui il popolino teneva assai e che con tripudio e fiori si svolgeva ai crocicchi dei vici nell'edicole dedicate ai Lari compitali. Augusto organizzò meglio questa festa, che doveva svolgersi due volte all'anno in ciascuno dei numerosissimi vici (Plinio ne conta 265) nei quali erano divise le regioni della città: e istituì per ogni vico un *magister vici*, assistito da quattro *ministri*, che provvedeva alla festa e doveva badare alla polizia del quartiere. Questi magistrati si reclutavano tra gente minuta, liberti, schiavi, borghesucci, i quali tanto più ambivano di presiedere al culto compitale in quanto avevano diritto, per quel giorno, di indossar la pretesta e farsi precedere dai littori. E volle che alle due statuette dei Lari compitali si aggiungesse quella del *genius Augusti*, il suo doppio, quel genio che ogni schiavo era abituato a rispettar nel padrone, ogni cittadino nel capo della famiglia. Con quanto maggior trasporto non si sarebbe adorato quello del capo dello stato e di un capo come Augusto? In Roma del resto, il popolo era già abituato a qualche cosa di simile con l'adorazione prestata a Cesare, che aveva il nome di Iuppiter Iulius, un tempio, un flamine, una festa, (12 luglio) e la cui immagine perciò non era più portata nei funerali della famiglia.

Nelle province poi dove non v'era ripugnanza ideale a questa deificazione dell'individuo, e si nutriva una grande simpatia per il *princeps* del senato romano che aveva pacificato le regioni e garantiva la pace, il culto di Augusto fu accolto con slancio sincero.

Si può anzi affermare che l'origine del culto imperiale deve ricercarsi nell'Oriente ellenistico dove per la persistenza di vaste monarchie a regime assoluto, il sovrano era considerato al di sopra delle condizioni umane ed appartenente a una stirpe superiore. In Grecia stessa, dove un tale culto non era stato possibile al tempo dei magistrati temporanei, esso si sviluppò all'epoca macedonica. Alessandro Magno trovò l'adorazione del sovrano ben radicata in Egitto (v. sopra p. 128, n. 12), in Asia minore e in Persia erede dell'antica Babilonide (v. sopra p. 170, n. 7). I suoi successori Tole-

mei in Egitto, Seleucidi in Siria, Attalidi in Anatolia ereditarono gli onori divini degli antichi monarchi, con templi, sacerdozi, onori perpetui alle tombe regali. E quando ai Diadochi si sostituirono i Romani, quei medesimi onori furono rivolti ai rappresentanti di Roma, (Senato, Dea Roma, Popolo romano, proconsoli) sopratutto a quelli che meglio simboleggiavano la continuità e la divina origine del potere sovrano, cioè gl'imperatori.

Già alcune provincie d'Oriente, che s'erano un tempo inchinate ad Antonio camuffato da Bacco, avevano domandato insistentemente ad Augusto di poterlo adorare, ed egli mentre proibiva che gli si desse in Roma il titolo di *Dominus*, concesse agli Orientali che erigessero templi a Pergamo e Nicomedia, purchè però vi fosse adorato in compagnia della dea Roma. Così ottenne che i due concetti, Roma e il principe, divenissero indissolubili, con vantaggio della nuova costituzione da lui ideata. Ma anche l'Occidente battè presto questa strada. Tarragona nella Spagna ottiene di erigergli un altare nel 12 a. C.; sessanta nazioni della Gallia riunite a Lione dimostrano la loro fedeltà a Roma innalzando un'ara a Roma e ad Augusto: seguono poi i Narbonensi, gli Ubi, più tardi i Britanni. Le iscrizioni provano che il suo culto esisteva anche a Pisa, Assisi, Pompei, Pozzuoli, a Nola, a Benevento, a Nepi, a Pesto. Si giura per il suo nome come anche Orazio ricorda, « *iurandasque tuum per numen ponimus aras* », cosa ben spiegabile quando si pensa alla protesta grata del pastore vergiliano « *erit illi mihi semper deus: illius aram saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus* ». Anzi si può affermare che il culto imperiale ebbe nelle provincie più grande sviluppo che a Roma, non solo per il maggior prestigio che il potere, quand'è lontano e se ne sente la maestà senza vederne le miserie, esercita su le menti, ma anche perchè il culto dell'imperatore e di Roma forniva ai rappresentanti dei vari gruppi provinciali il mezzo di riunirsi in assemblea (*concilium*) per nominare il loro delegato al culto centrale della provincia, che aveva luogo nel santuario eretto nella capitale della provincia stessa e la cui gestione amministrativa dipendeva dai delegati delle varie

città, riuniti sotto la presidenza del sacerdote addetto al culto imperiale. Veniva così a costituirsi una specie di piccolo parlamento regionale, che fece sentir la sua influenza anche negli uffici del governatore romano. Naturalmente, data la diversa costituzione amministrativa e la diversa tradizione politica delle varie provincie dell'impero, il culto imperiale non creò fin da principio nè impose uno schema proprio da applicare uniformemente a tutte. Là dove trovò preesistenti delle assemblee di carattere religioso politico (quali erano le κοινά dell'Oriente ellenistico) esso non fece che introdursi in esse adottandone il sacerdozio e il rituale. Dove tali assemblee non erano (come nelle provincie latine) il culto fu organizzato dalle basi con apposita legge dov'erano elencati gli obblighi del capo del sacerdozio (*Flamen divi Augusti*), il regolamento dell'assemblea (*concilium*), le norme del sacrifizio.

Il culto del genio augustale e di Roma, simbolo della potenza e dell'eternità dell'impero e quindi reso senza difficoltà anche ad imperatori non buoni, fu insomma il modo con il quale nel grande impero fu introdotta una religione ufficiale che rispettando i vari culti propri delle singole regioni le riuniva tutte in quell'adorazione ch'era anche omaggio di sudditanza politica e le faceva metter capo a Roma, così come la immensa rete stradale creata dall'impero senza distruggere gli antichi sentieri regionali, forniva il mezzo di uno scambio più intenso tra la metropoli e le provincie.

Uno speciale sacerdozio si costituì per onorare i Lari d'Augusto e la dea Roma i cui adepti, detti Augustales, erano reclutati in genere tra i liberti dei municipi. Sopra di questi, nel templo Augustale di ogni provincia, v'era un flamine di Roma e d'Augusto, il quale, come rappresentante della religione dell'impero, aveva la preminenza su gli altri sacerdozi provinciali.

E per cementare sempre più l'unione tra il sacerdozio ufficiale e i vari culti nazionali, Augusto estese il « *ius trium liberorum* » a sette divinità provinciali, cioè, oltre Giove Tarpeo, Apollo Didimo di Mileto, Marte Gallico, Minerva d'Ilio, Ercole di Gades (che è in realtà il Melkart fenicio), Diana

d'Efeso, la Madre degli Dei di Smirne, e la dea Celeste di Cartagine. Queste divinità appartengono alle provincie più importanti dell'impero o più penetrate dall'influenza romana: Italia, Gallia, Spagna, Africa in Occidente, la prospera Asia Minore in Oriente; e il privilegio da esse ottenuto importa in sostanza (Dio Cas. 55, 2) la capacità di raccogliere un'eredità testamentaria (*ius capiendi*) cioè di divenir in certo modo persone giuridiche, contrariamente allo spirito del giure romano (« *deos heredes instituere non possumus* », Ulpiano, 22, 6). In tal guisa le divinità sopra elencate venivano ad esser non soltanto tollerate dall'impero, com'era sua norma generale, ma positivamente riconosciute ed entravano nell'orbita delle istituzioni statali, acquistando il diritto di cittadinanza romana, con tutti i suoi effetti giuridici ([1]).

Così tutto il sistema religioso dell'impero, mentre si espandeva con il culto imperiale, tendeva anche a coordinarsi intorno a poche divinità nazionali con innegabile risultamento unitario.

L'apoteosi. Al genio dell'imperatore deificato in vita spettava dopo morte l'apoteosi (*consecratio*). Questa non era del tutto ripugnante a mente romana. Non si chiamavano dei i morti (*Di Manes*) e un'antica legge religiosa formulata da Cicerone non affermava chiaramente « *hos leto datos divos habento* »? Di più, la tradizione storica ricordava due casi celebri di apoteosi: quello di Romolo assunto in cielo come Quirino, e quello di Giulio Cesare, avvenuto tra il furore entusiastico del popolo nel foro. Gli elementi rituali della cerimonia però vanno ricercati nell'Oriente ellenistico e par-

---

([1]) V. SCIALOIA, *Se gli dei potessero istituirsi eredi nel diritto classico romano* in « Studi giuridici in onore di Carlo Fadda », Napoli, 1906, si preoccupa solo del lato giuridico della questione, negando agli dei la capacità di ereditare, e soggiunge solo che l'eccezione ulpianea può essere dovuta a ragioni speciali di politica o di capriccio imperiale. Anche il Mommsen e altri romanisti che parlano per incidens del passo di Ulpiano, ne illustrano il senso giuridico, senza insistere sul valore politico-religioso della misura, valore che mi pare evidente. come ho tentato di dimostrare: N. TURCHI, *Intorno al valore dello « ius trium liberorum » nella legislazione religiosa augustea* in « Atene e Roma » 1914.

ticolarmente nella Siria che fu come il punto di convegno delle idee e dei traffici che venivano dall'Egitto, dalla Babilonia, dall'Anatolia e dove è frequente trovar nei monumenti funerari l'anima del defunto effigiata come un'aquila, l'uccello che si nutre di sangue, principio della vita; l'uccello solare per eccellenza, atto se altri mai a riportare al loro principio igneo le anime che ne sono discese (vedi più oltre p. 566). Anche ad Augusto pertanto, restauratore della macchina sociale, non doveva mancar dopo morte la cerimonia dell'apoteosi, che fu tipica nella prassi dei successori. Il suo corpo venne messo sopra una pira, accatastata a forma di piramide nel campo Marzio, tutto ravvolto in drappi di porpora che lo celavano agli sguardi. Posta la fiamma al rogo e cremato il corpo, si vide un'aquila volare verso l'alto a significar lo spirito dell'imperatore che se ne volava in cielo. Un senatore, che fu poi ben compensato da Livia, dichiarò solennemente di aver veduta l'anima dell'imperatore nel suo volo celeste. L'apoteosi imperiale che descrive Erodiano non si allontana da quella svoltasi nei funerali di Augusto.

Un collegio di sodales Augustales composto di ventuno membri fu costituito in Roma in onore dell'imperatore divenuto immortale e due templi gli furono dedicati, uno pubblico e l'altro privato, sul Palatino, di cui Livia fu la prima sacerdotessa; ebbe i ludi augustales il 5 e 12 ottobre e la festa del *dies natalis* il 23 settembre. Le provincie non furono da meno, sì che Filone poteva a buon diritto osservare: « Il mondo intero ha dedicato ad Augusto onori, templi, portici e vestiboli » ([1]).

([1]) Cfr. PHIL., *Leg. ad Caium.* Con il progresso del tempo questa deificazione dell'imperatore assume forme caratteristiche. Talora gl'imperatori vengono assimilati alle divinità alla moda orientale e assumono i nomi corrispondenti: Nerone quello di Apollo, Commodo quello di Ercole, ecc. I titoli *divus, numen, aeternitas,* divengono usuali nel protocollo. Gl'imperatori si raffigurano con il fulmine nella destra, l'aureola in capo, con la stella sul vertice. La loro influenza su la legislazione religiosa dell'impero si fa sempre più efficace e rimane in eredità non opportuna agli imperatori cristiani di Bisanzio.

20. I culti orientali rappresentano nella religione romana il complemento dell'arido formalismo indigeno, complemento resosi necessario con lo svolgersi della civiltà. A grado a grado che la vita civile, la letteratura, il pensiero e le arti si vennero sviluppando in Roma, anche il sentimento della personalità si affermò ognor di più e lo spirito affinatosi intese il bisogno di quelle intime aspirazioni pie che la religione dello Stato, rigidamente fissata nel rituale e contraria per istinto a quanto potesse arrecar commozione allo spirito cittadino e togliergli la dignità del portamento e degli atti, non era capace di soddisfare. Lo Stato, pur interdicendo ai cittadini romani di ascriversi ai sacerdozi orientali, non proibì l'entrata nei culti medesimi, tanto più che questi sapevano adattarsi alle esigenze della religione ospitale. I Romani del resto avevano per massima il rispetto di tutti i culti ed erano disposti a veder nei panteon esotici una corrispondenza con il loro proprio, appunto com'era avvenuto tra Grecia e Roma e come si diportavano per es. Cesare rispetto alle divinità galliche e Tacito con quelle germaniche.

Già fin dalla seconda guerra punica entrano in Roma le religioni dell'Oriente (v. sopra p. 481), ma l'epoca in cui questo doveva riversarsi in Roma e invaderla, a dirla con il Cumont, con una penetrazione pacifica, fu sopratutto quella imperiale, sia perchè la «*pax romana*» di cui l'impero godette in questo tempo permise il libero sviluppo delle scienze, lettere, arti che attingevano all'antica sapienza orientale e si riversavano con etichetta ellenistica su l'Occidente, sia perchè all'accentramento politico e amministrativo iniziato da Augusto e che tendeva a far di tutto l'impero una grande famiglia di provincie uguali in diritti a scapito della supremazia dell'Urbe, doveva corrispondere un sincretismo religioso che desse il diritto di cittadinanza a tutte le religioni e facesse di Roma, anche in religione, una città cosmopolita.

Così mentre da Roma partiva la parola del diritto e del governo per l'unificazione delle province, da queste affluivano a Roma varie correnti religiose, che svolgendosi accanto al culto ufficiale contribuivano, a lor volta, ad unificar i vari elementi dell'impero e insieme ad assicurarne l'esistenza

contro l'erosione delle correnti spirituali del tempo. Certo il Tevere «*caelo gratissimus amnis*» aveva dilagato con le sue onde trionfatrici per il mondo, ma, come diceva Giovenale, anche le acque dell'Oronte, del Nilo, dell'Halys erano venute a confluire nel Tevere.

I culti orientali avevano il segreto della vittoria nella loro stessa indole. Innanzi tutto, alla freddezza compassata del rituale romano essi contrapponevano il calore vivace di cerimonie con danze frenetiche, suoni e canti spasmodici o teneri, rappresentazioni misteriose, prove di sangue; per cui tutto l'essere rimaneva captivato con suggestione irresistibile. Secondo: di fronte all'aridità del rituale romano, che non comprendeva il desiderio della purificazione intima nè conosceva altra macchia da quella legale, essi interpretavano l'anelito alla purezza interiore e davano la persuasione di poterla raggiungere usando certi mezzi espiatori che danno la voluttà del dolore che santifica e praticando certe cerimonie di cui il sacerdote era il ministro riservato e sapiente. Terzo: mentre la religione romana non aveva risposta esauriente intorno al quesito dell'immortalità personale e lo lasciava in balìa della speculazione filosofica, i culti orientali ne davano un'assicurazione ardita, entusiastica, come di verità palpabile, della quale si aveva un pegno e un'arra sicura nelle cerimonie iniziatrici: pegno tanto più caro in un'epoca d'incertezze e di crollo di tutte le antiche forme di vita e di pensiero.

In religioni di questo tipo il sacerdote ha un valore tutto speciale. Egli non è un semplice cittadino, nè un magistrato che adempie una funzione della vita pubblica, ma un uomo separato dalla società, provvisto della scienza peculiare annessa al culto, proselitista convinto se non feroce della sua fede, e medico spirituale delle anime, che dirige a passo a passo e ciascuna a suo modo per le vie della perfezione. Egli è il padre delle anime che a lui si sono affidate e ch'egli ha rigenerato nei riti dell'iniziazione santa: per questo nelle iscrizioni di affiliati a culti orientali si trova ricordato con amore il nome di colui che schiuse ad essi la nuova vita.

Gli elementi costitutivi dei principali culti d'Oriente che

dilagano in Roma nell'epoca imperiale, i culti cioè di Cibele, di Iside, della Dea Sira, di Mithra sono stati descritti nel capitolo precedente. Basterà qui menzionare talune divinità sopratutto siriache che per le progressive conquiste nell' Oriente furono apportate in Roma da mercanti e da legionari: Hadad di Eliopoli, conosciuto come «*Iuppiter Heliopolitanus*»; il Baal di Damasco, «*Iuppiter Damascenus*»; Baltis «la Signora» dell' Osroene; il Baal di Doliche «*Iuppiter Dolichenus*» nella Siria del nord; Malakbel di Palmira e persino Dusares di Arabia (v. sopra p. 196) e Caelestis (*Tanit*) di Cartagine (v. sopra p. 200). Il terzo secolo segna l'apogeo dei culti siri sotto il patrocinio dei Severi, imperatori di provenienza siriaca; e l'imperatore Elagabalo, gran sacerdote del sole, fa del culto di Emesa, città della Celesiria, il culto principale dell' impero. Caratteristica di questi culti siriaci, specialmente nelle classi più elette, è la tendenza a concepir gli dei o baalim superiori come signori universali ed eterni, personificati.

21. La teologia solare è l'ultima forma che il pensiero religioso del paganesimo greco-romano riveste prima di tramontar definitivamente di fronte al vittorioso pensiero cristiano. Essa deriva dalla scienza astronomica babilonese giunta in Occidente attraverso il filtro del pensiero stoico. Dal sole - che occupa il luogo vitale del sistema cosmico al cui centro sta immobile la terra - dipende tutta la realtà e l'armonia dei movimenti celesti e della vita su la terra, come dal cuore pur non occupando il centro del corpo dipende l'animazione dell' organismo animale. A lui dunque, che agisce su le vicende umane attraverso i pianeti suoi satelliti, tutto si deve in ultima analisi riportare. Il che dimostra che egli è una luce intelligente (φῶς νοερόν) e che l'anima la quale dirige come ragione l'azione del microcosmo umano, è per l'appunto una particella della luce solare, la quale irradia nella materia corporea, e al momento della morte se ne sprigiona per venir riassorbita nella sostanza del sole. Il succedersi delle anime nel mondo è dovuto quindi a un' azione di emissione e di riassorbimento che si compie tra la terra e il cielo per mezzo del calore solare.

Penetrata nell' Occidente attraverso lo stoicismo che ritrovava nel panteismo cosmico caldeo il suo ilozoismo, si capisce che la teologia solare dovesse costituire la base di una dottrina sincretistica in cui si fondessero, riducendosi a un'espressione locale o a un aspetto singolare dell'unica sostanza solare, le varie divinità tradizionali del politeismo greco-romano. La fusione di queste divinità sia nella teologia che nel culto costituisce il così detto «sincretismo» che nel III sec. dell' impero, sotto la dinastia imperiale dei Severi, ebbe la sua voga maggiore e sboccò (fallito il tentativo violento e troppo volutamente orientale di Elagabalo), nel culto ufficiale del «*Deus, Sol, Dominus Imperii Romani*», stabilito dall' imperatore Aureliano nel 274, con la fondazione di un magnifico tempio e la costituzione di un Collegio di «*Pontifices Dei Solis*», e continuato dai successori. Il teorizzatore più illustre di questa politica solare, che ebbe in Giuliano l'Apostata un affermatore entusiastico, fu Macrobio nel commento al Somnium Scipionis di Cicerone e più nei Saturnalia; come la misteriosofia mitriaca ne fu l'applicazione più largamente diffusa e il neoplatonismo la giustificazione filosofica. Ma poichè, come si è detto più sopra, il sole non agisce direttamente, bensì per mezzo degli astri (Censorino: «(*Sol*) *stellas ipsas quibus movemur, permovet*») si capisce che quelli dovessero assorbire tutta la preoccupazione di coloro che bramavano conoscere il destino degli uomini immutabilmente scritto nei cieli, fin dalla nascita di ciascuno, sotto l'influsso di una data costellazione: «*Fata regunt orbem, certa stant omnia lege.... nascentes morimur, finisque ab origine pendet*» (Manilio). Ed ecco come dalla teologia solare deriva e prende un enorme sviluppo, visti sopratutto i suoi intendimenti pratici, l'astrologia.

L' astrologia non era scienza nuova nell'epoca imperiale. Già il vecchio Catone conosceva le arti dei Caldei, specialmente riguardo alla predizione, e metteva contro le medesime in guardia il sagace fattore: «*Chaldaeum ne quem consuluisse velit*». Il loro ascendente era così efficace sul

popolino, che il pretore Ispalo nel 139 li bandì da Roma, ma senza effetto, perchè, come scrive Tacito, simil genere di uomini «*in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur*». Il loro sviluppo si accrebbe sotto l'impero, mentre la loro scienza non fu più soltanto ad uso e consumo del popolino, ma venne acclimatata nella Roma colta come strettamente dipendente dalla teologia solare. La scienza astrologica era intimamente legata con la religione, essendo il frutto legittimo dell'antico naturismo caldeo, ed aveva trovato facile accoglienza presso i Semiti occidentali, gli Irani, gli Egiziani a causa di quel fondo comune che la sostiene presso tutti i popoli. L'identificazione del dio con l'astro riusciva facilmente accettabile anche alle menti colte, perchè poteva dar della divinità il concetto meno materiale e più nobile e sopratutto permetteva di concepirla quasi «*sub specie aeternitatis*». Quello spettacolo dei corpi celesti da cui Marco Aurelio si sentiva incoraggiato nel cammino della virtù stoica e redento dal fango della vita quotidiana era veramente tale da offrire dell'Essere supremo un'idea grandiosa, spoglia di ogni antropomorfismo, come del regolatore, di tutte le cose «*in pondere et mensura*», alla cui legge immutabile nessuno si può sottrarre.

Questo alto punto di vista è quello di tutti gli uomini colti, il cui degno rappresentante è Manilio (I sec. d. C.) il quale nell'Astronomicon che è il poema dell'astrologia scientifica dichiara appunto di voler cantare i «*conscia fati sidera diversos hominum variantia casus*». Egli insegna il modo di interpretare (oroscopo) ciò che gli astri rivelano con la varietà di loro posizione, forma, sesso, relazioni mutue, divinità connesse ecc.; le quali cose tutte determinano influssi diversi tanto su gl'individui (temperamento, attitudini, professione, fortuna) che su la terra (varietà di clima, di razza, di civiltà). Questa conoscenza non può mutare il destino: «*sors est sua cuique ferenda*» ma rende l'uomo capace di affrancarsene mediante un atteggiamento di rassegnazione cosciente.

È evidente tuttavia che una tale filosofica disposizione di spirito non poteva trovar luogo nell'anima del popolo che ha

sempre creduto possibile sottrarsi al volere del fato e prepararsi una sorte migliore o con la preghiera alla divinità, o magari ricorrendo alle pratiche della magia. Ed ecco perchè questa dilagò così vastamente durante l'epoca imperiale, munita di tutti i presidi della tecnica caldea e teoreticamente sistemata dalla dottrina dualistica dei mazdei che affermava l'esistenza di una legione di potenze malefiche e conosceva il rituale per rendersele propizie. Di tale diffusione fanno fede le notizie degli scrittori, il rinvenimento di numerosi talismani, la teorizzazione che sotto il nome benefico di «teurgia» ne fecero i neopitagorici (Filostrato) e i neoplatonici (Apuleio, Giamblico), mentre le pratiche ostili ebbero il nome specifico di «goetia». Per questo la magia rimase ancor viva mentre l'edificio intellettuale del paganesimo andava crollando e l'imperatore Costanzo dovè contro di essa in particolare lanciare i fulmini della legislazione imperiale.

22. I culti orientali entrano a varie epoche nella storia religiosa dell'impero e vi culminano nel secolo III associandosi in un sincretismo senza esempio nella storia. Tale conciliazione dei vari culti non solo era cementata dalla teologia solare a base astrologica, così fiorente sotto l'impero, ma veniva anche giustificata dai vari sistemi filosofici sorti in voga, che si preoccuparono sempre della religione popolare e cercarono sotto un aspetto o sotto l'altro di legittimarne le pratiche e i miti.

La filosofia più diffusa nel primo secolo è la stoica e il rappresentante più illustre n'è Seneca il filosofo. Ma lo stoicismo é piuttosto ágnostico riguardo ai problemi intorno alla natura di Dio e si preoccupa sopratutto della morale. Seneca è un eclettico, che non rifugge dal togliere da altri sistemi, anche dagli Epicurei, ciò che può concorrere all'elevazione morale dell'individuo. La morale di Seneca è strettamente individualistica, adatta a una cerchia ristretta d'iniziati: «*nulli nisi audituro dicendum*», e tende ad arricchir l'anima di dovizie spirituali, affinchè spogliatasi da qualunque attacco alla terra, possa entrar nel mistero della morte, ch'è il vero giorno natalizio del sapiente «*dies aeterni natalis*».

Sul medesimo terreno etico si mantengono Epitteto e Marco Aurelio.

Tuttavia il concetto panteistico che lo stoicismo dava della divinità (gli dei particolari e gli esseri nella Natura sono manifestazioni peculiari di questa) non era fatto per accontentar la massa popolare, che aveva bisogno di qualche cosa che fosse più personale, più viva, più separata dal mondo, a cui l'uomo si fosse potuto rivolgere con maggior fiducia di essere ascoltato ed esaudito. E senza dubbio la dottrina platonica che fiorì nel secondo secolo era più favorevole a questo indirizzo di pensiero e di coscienza. I rappresentanti più illustri di questa corrente sono Apuleio di Madaura e Plutarco di Cheronea. Plutarco rispetta la tradizione religiosa greco-romana, ma apprezza moltissimo anche i culti orientali, nei quali vede una manifestazione varia dell'unica divinità. Questa è concepita altissima e purissima, alla maniera di Platone, e appunto per questo la sua manifestazione all'uomo si fa per opera di esseri intermedi che vivono nella regione media tra il cielo e la terra e si chiamano dèmoni.

Apuleio «il platonico» rappresenta più di ogni altro lo stato spirituale di quest'epoca e pone meglio in valore il contenuto religioso del platonismo. Egli fa grandi viaggi, s'inizia ai culti delle varie regioni attraversate, ne conserva gelosamente i pii ricordi e dichiara che i filosofi sono i sacerdoti di tutti gli dei. Anche per lui tra il dio supremo inaccessibile e gli uomini sta una genìa di dèmoni che riempiono lo spazio intermedio e sono in continua faccenda perchè ad essi è affidata la provvidenza del mondo. Anche gli dei inferiori, ministri del dio supremo, hanno i loro dèmoni che amano di essere adorati in modo diverso secondo le località e le circostanze: così si spiegano le varie forme di religione, che sono perciò tutte legittime. I prodigi e i miracoli, grazie al loro concorso, non sono affatto impossibili: Apuleio medesimo passò per taumaturgo agli occhi dei suoi contemporanei e rischiò di perder la vita in un processo di magia a suo carico.

Verso la fine del secondo secolo e durante il terzo, nel tramonto delle antiche istituzioni e nel fervore per i culti orientali,

il platonismo fa ancora un passo innanzi su la via del misticismo e combinandosi con il movimento neopitagorico [1] già noto a Roma fin dalla fine della repubblica, ma svoltosi intorno al nome di Apollonio di Tiane dà origine all'ultima ramificazione della filosofia ellenica: il neoplatonismo che rappresenta lo sforzo maggiore fatto dal pensiero antico per spiegarsi la ragione della vita e sistemar teologicamente i dati dell'ellenismo.

Il corifeo della scuola (a parte il presunto fondatore Ammonio Sacca) è Plotino († 270) di Licopoli in Egitto, che passò la maggior parte della sua vita in Roma e i cui scritti distribuiti in sei Enneadi furono pubblicati dal discepolo Porfirio di Tiro († 304). Il sistema neoplatonico interpreta più che mai

---

[1] Deve, secondo Franz Cumont, riportarsi al movimento religioso neopitagorico la così detta «Basilica dei Misteri» rinvenuta nella primavera del 1917 presso la Porta Maggiore, alla cui illustrazione è onorevolmente legato il nome del compianto archeologo Francesco Fornari. Si tratta di un edificio sotterraneo, di pianta rettangolare (m. 12 × 9), diviso in tre navate a volta da una doppia fila di tre pilastri, con abside circolare in fondo e un pronao con lucernario che precede l'ingresso, su la cui porta si apre l'unica finestra che dà aria e luce alla basilica. Nell'abside e nel pronao sono stati rinvenuti avanzi di sacrifizi di fondazione. Le pareti e le volte sono decorate di stucchi, talora bellissimi, con rappresentazioni decorative simboliche: Vittorie con corona (premio ultramondano), oranti, Attis funerari (immortalità), sacrifizio a Dioniso; episodi mitologici: ratto di Elena, ratto di una Leucippide, ratto di Ganimede, liberazione di Esione, conquista del vello d'oro, scene tutte che il pensiero teologico ellenistico aveva volto a significare il destino dell'anima finalmente strappata alla sua carcere terrestre e portata verso il luogo beato della sua liberazione. Il Cumont è indotto alla sua identificazione neopitagorica: 1. dall'eclettismo dei soggetti mitologici, tutti rientranti come contenuto e come stile nella pura tradizione greca: eclettismo abituale a quella corrente filosofico-religiosa; 2. dalla coincidenza dell'epoca, essendo il neopitagorismo fiorito in Roma con Nigidio Figulo († 45 a. C.) ed appartenendo la basilica, secondo l'ispettore E. Gatti, ai primi decenni del I sec. d. C.; 3. dalla costruzione sotterranea dell'edificio che è conforme a quanto Porfirio (*de antro Nymph.* 6, 8) attribuisce a Mitriasti e a Pitagorici; 4. e sopratutto dalla decorazione dell'abside. In questa, a destra di chi guarda, si scorge una donna velata, fornita di lira, che scende da uno scoglio verso il mare dov' è attesa da una Sirena (?) che stende un velo a foggia di barca su le onde. Un Amorino è dietro la donna e sembra

largamente i bisogni del tempo, entra nel campo della coscienza religiosa e dà come scopo della vita umana l'unione con l'Unità suprema. Perchè, secondo Plotino, bisogna distinguere tre grandi categorie sopra l'uomo, che vanno digradando dal più al meno perfetto: 1. in alto, inaccessibile nella sua pura essenza, l'Essere in sè, l'Uno (ἕν); 2. più sotto la sua immagine (νοῦς), l'Intelligenza; da cui deriva 3. la grande anima (ψυχή) che informa l'universo e da cui vengono le anime umane e le cose sensibili. Tutto lo scopo della vita sta nel ritorno a quell'Essere supremo, in unione perfetta; unione che non si ottiene mediante l'analisi fredda del pensiero, bensì con una purificazione morale (κάθαρσις) che guidi l'anima di altezza in altezza fino alla contemplazione dell'Uno, la quale però non si ottiene che attraverso il velo dell'estasi. Questa dottrina, che in anime nobili come quella di Plotino assumeva forma sì alta, ammetteva anche le interpretazioni grossolane delle varie religioni, autorizzando a considerare

---

sospingerla. A sinistra un uomo sta seduto su di uno scoglio poggiando tristemente il viso su di una mano: dinanzi a lui nell'acqua agitata è un Tritone fornito di buccina. Nel fondo sta un Apollo con il braccio teso verso la donna. Tutta questa scena, che è forse la rappresentazione plastica di qualche inno devozionale significherebbe, secondo il Cumont, l'anima del Pitagorico, la quale fornita della lira che le ricorda l'armonia (pitagorica) delle sfere, attraversa il mare della materia, dietro invito del dio solare (il sole è in questa filosofia religiosa la scaturigine e il ricettacolo finale delle anime), per mezzo di una Sirena, armoniosa abitatrice mitica delle Isole dei Beati; mentre il peccatore rimane triste sul suo scoglio vigilato dal Tritone che comanda alla furia del mare. A proposito della quale esegesi conviene dire che, se non vi sono elementi che persuadano decisamente ad accettarla senz'altro, essa è nondimeno una dotta e geniale conferma di ciò che il Fornari aveva già constatato nella sua mirabile illustrazione: «I misteri che si celebravano nel monumento dovevano tendere, come tutti quelli antichi, al conseguimento della felicità nell'oltretomba». Vedi in proposito E. GATTI e F. FORNARI, *Brevi notizie relative alla scoperta di un monumento sotterraneo presso Porta Maggiore* «Not. Scavi» 1918 fasc. 1. F. CUMONT, *La basilique souterraine de la Porta Maggiore* «Revue Archéologique» 1918 p. 52-75. Contro l'appartenenza del monumento alla *gens Statilia,* sostenuta dal Fornari, vedi R. LANCIANI, *Il santuario sotterraneo recentemente scoperto "ad spem veterem"* «Bull. Com. Arch.» 1920 n. 69-84.

gli dei di queste come personificazioni delle varie idee che l'Intelligenza nutre in sè; e insieme offriva il destro alle menti più rozze di scivolare per il declivio della magia, tentando esse i mezzi della teurgia e della magia per raggiungere quell'unione con l'Essere supremo ch'è lo scopo della vita secondo il neoplatonismo. E così di fatto fece Giamblico di Calcide († 330), discepolo di Porfirio, dedicatosi alle pratiche teurgiche, che gli valsero poi da Proclo, ultimo rappresentate della scuola, l'epiteto di «divino».

Il neoplatonismo trovò un efficace e potente seguace in Giuliano imperatore, il quale appunto su di esso si basò nel suo tentativo di restaurar la religione pagana dopo che Costantino ebbe, con l'editto di tolleranza, costituito di fatto una posizione privilegiata al cristianesimo. Ma il suo fu tentativo di galvanizzare un cadavere [1]. I suoi successori si mantennero più o meno su la via tracciata da Costantino e se pur non perseguitarono il paganesimo, non gli fecero certo una posizione di favore, finchè con Teodosio venne l'ordine perentorio – a cui invano il retore Libanio tentò di opporsi con l'orazione intorno ai templi – di chiudere gli edifici del culto e di abolirne i sacerdozi.

E fu la fine. Gli dei divennero diavoli «*omnes dii gentium daemonia*»; i templi o furono distrutti, come il Serapeo alessandrino, o, più sovente, caddero per incuria. L'antica religione rimase ancor viva nei pagi, dove aveva salde radici animistiche nel cuore dei villici, non completamente divelte neppure quando le vette, i boschi, le fonti e località misteriose furono dedicate alla memoria di qualche eroe del cristianesimo, trionfatore ormai anche nelle campagne. E un occhio attento ancora sa ritrovarle in molte pratiche e su-

---

(1) La religione di Giuliano, quale si ricava specialmente dai suoi discorsi sul re del Sole e su la Magna Mater, è incentrata nel Sole, che sta alla base di tutto il sistema teologico. I vari dei nazionali sono come demiurghi, per mezzo dei quali il Dio supremo crea gli uomini e le istituzioni di ciascun popolo. L'allegoria lo soccorre dove la realtà non fa troppo alta figura, per esempio nelle cerimonie del culto della Magna Mater. Egli si dichiara discepolo di Giamblico.

perstizioni odierne, che rivestite d'altre forme traducono l'atteggiamento costante dell'uomo incolto di fronte ai vari casi o misteri della natura e della vita.

Gli Etruschi

23. L'indole di questo manuale non consente neppure un accenno alla « *vexata quaestio* » dell'origine degli Etruschi. Appartengano essi a una famiglia totalmente diversa da quella italica o pur no, siano essi arrivati in Italia per via di terra o per via di mare, certo essi hanno esercitato una grande influenza, come lo attesta il vivissimo ricordo della tradizione classica, su le origini della civiltà romana, ed hanno lasciato del loro passaggio nella storia monumenti religiosi tali, che non è possibile non darne almeno un cenno sommario.

Le fonti per lo studio della religione etrusca sono parecchie ma tutte frammentarie.

Cicerone, De divinatione, de haruspicum responsis, su la disciplina etrusca.

Plinio, Naturalis Historia, 2, 52, 138, su i nove dei che hanno diritto di lanciar la folgore; 28, 2, 12, su la disciplina etrusca.

Seneca, Naturales quaestiones, 2, 31 seg., su la scienza augurale.

Censorino, De die natali, su i libri rituales.

Macrobio, Saturnalia, 2, 16, su gli dei infernali; id., 5, 15, sui libri tagetici.

Servio, ad Aeneidem, 1, 46, su i nove dei fulguratori; 1, 2 e 8, 398, su i riti adatti a ritardare i fati e ad assicurare l'immortalità con il sangue di certe vittime offerto a particolari divinità.

Martianus Capella (sec. v). De nuptiis Philologiae et Mercurii, su la divisione del templum in sei settori con menzione di 64 divinità.

Sant'Agostino, De civitate Dei, 4, 23, sul consesso dei dodici dei.

Tra i monumenti vanno ricordate le tombe con le loro rappresentazioni figurate e il celebre fegato in bronzo di Piacenza.

24. Poco più del nome si può dire intorno alle divinità etrusche: *Tinia* assimilato a Giove, *Uni* a Giunone, *Manto* a Dite, *Usil* al Sole, *Tiv* alla Luna, *Sethlans* a Volcano, *Turms* a Mercurio, *Turan* a Venere, *Fufluns* a Bacco.

Di alcuni dei poi non si conosce il corrispondente romano: *Nortia*, adorata a Volsinii come dea della fortuna: *Vertumnus*, « *deus Etruriae princeps* » secondo Varrone, che i Romani avevano accolto con giubilo; *Voltumna*, che potrebbe anche essere la grafia etrusca del precedente: nel suo tempio « *apud Volsinios* » si teneva la dieta federale di tutta la nazione etrusca (Livio, 4, 23). Di altri si scorge facilmente l'origine greca: *Aplu* (Apollo), *Hercle* (Eracle) o italica: *Maris* (Marte), *Menrva* (Minerva).

Una concezione che sembra specificamente etrusca è quella del consiglio degli dei noti (*consentes*), che si raggruppano in numero di dodici intorno a Giove, concezione che fu poi accettata anche dai Romani (v. sopra pag. 508). Al di sopra di questo consiglio ve n'era un altro di dei misteriosi e impenetrabili (*involuti*), di cui non si sapeva nè il nome nè il numero nè la figura.

25. Ha scritto Livio, 5, 1, degli Etruschi: «*gens itaque ante omnes alias eo magis dedita religionibus quod excelleret arte colendi eas*». Il sacerdozio, bene organizzato in seno alle famiglie nobili, pur non formando una casta vera e propria, era il depositario delle tradizioni del paese in fatto di teologia e di rituale divinatorio (aruspicina). L'aruspicina è la scienza che i Romani ci danno come specificamente etrusca, « etrusca disciplina »; e ad essa ricorsero frequentemente e in modo stabile fin dall'epoca delle guerre puniche. Detta scienza, tramandata di generazione in generazione, venne poi, secondo la tradizione, insegnata da Tagete, uscito miracolosamente da un solco presso Tarquinia, appunto per

erudire gli Etruschi intorno a questa disciplina; donde il nome di tagetici ai libri che la contengono.

Gli aruspici venivano durante la repubblica chiamati per interpretare i prodigi «*procuratio prodigiorum*», pur essendo a ciò stabilito il sacerdozio degli Auguri, ma non furono costituiti in collegio di sessanta membri che sotto Claudio. Il loro capo si chiamava «*magister publicus*».

Gli aruspici avevano i loro libri divisi, secondo Cicerone, in aruspicini, fulgurali e rituali.

I *Libri aruspicini* contenevano le norme dell'extispicina ossia dell'arte di esaminare i visceri delle vittime. È questo il nucleo fondamentale di tutta la disciplina etrusca ed in molti particolari dimostra certamente una parentela con le analoghe dottrine caldee. Tagete medesimo n'è il codificatore tradizionale.

I *Libri fulgurali*, attribuiti alla ninfa Vegoe, contenevano tutta la scienza che si riferisce all'interpretazione, espiazione, allontanamento o invocazione del fulmine. All'arte fulguratoria degli Etruschi ricorrevano i Romani allo scoppio di un fulmine. Questo, cioè le cose da esso toccate e la pietra in cui si riteneva pietrificato (*ceraunia*) si sotterravano (*fulmen condere*) nel luogo appunto dove il fulmine era caduto (*fulguritum*). Intorno intorno si alzava un recinto (*puteal*). Chiudeva il rito un sacrifizio espiatorio (*bidens*), che ha fornito poi il nome proprio di una località fulminata (*bidental*).

I *Libri rituali* contenevano i riti di fondazione di città, di distribuzione delle tribù e degli eserciti; e ammettevano suddivisioni secondarie contenenti dottrine intorno alla vita degli uomini e degli Stati (Libri fatales); intorno alla morte e alla vita ultramondana (Libri acheruntici): insomma erano il codice della vita politico-sociale e religiosa degli Etruschi.

Come abbiamo accennato, l'extispicina o consultazione delle viscere era la parte più importante della disciplina etrusca. Uccisa la vittima, l'aruspice ne esaminava il fegato (*iecur*), che è il tripode della mantica, secondo Filostrato. Esso era considerato come un templum vero e proprio orientato e diviso in sezioni, come si può rilevare dalla rappresentazione ieratica in bronzo scoperta a Piacenza nel 1877 [1]. Gli aruspici sapevano leggervi nelle depressioni naturali (*fissum, limes*), nelle protuberanze (*fibrae*), nel segmento destro (*caput iocineris*) che non doveva mancare nè esser attraversato da un solco (*caesum*) sotto pena di tristissimo auspicio.

Se le viscere non davano segno, si dicevano mute (*muta exta*) e bisognava ricominciare l'esame fino a presagio utile. Nelle consultazioni solenni le viscere si facevano bollire: se si dissolvevano (*iecur extaluscit, effluit*) il presagio era sfavorevole.

26. I monumenti più insigni che gli Etruschi abbiano lasciato si riferiscono alla religione dei morti e alla vita ultramondana.

Il concetto che ha guidato gli Etruschi nella creazione delle loro sepolture a camera è quello di fornire al defunto una dimora sontuosa, ben guardata da ogni profanazione e fornita di tutti quegli oggetti reali o figurati che potessero riuscirgli di diletto o di utilità.

Tra le figurazioni colpisce la frequente riproduzione di tutto un mondo di demoni e di spiriti funesti di origine greca, ma che su suolo etrusco hanno assunto un aspetto truce: le *Lase* (parche) che recidono la vita al morente; *Charun*, demonio spesso alato con la mano armata di un terribile martello; *Aita* e *Phersepnei*, i due re del mondo sotterraneo; *Tuchulcha*, altro orrido demonio. Questi demoni scortano nell'Hade l'anima che procede a piedi, a cavallo o su di un carro, e sono sempre raffigurati presenti al suo trapasso dalla vita terrena a quella d'oltretomba.

(1) In ciascuna delle sezioni era localizzata una divinità, che dava il responso opportuno all'aruspice: «*invocati ab haruspicibus (dii) parent et suis acciti nominibus veniunt et fidelia reddunt responsa quaerentibus in pulmonibus et iecusculis*», ARN., 4, 11, 12. Ma tale localizzazione è posteriore e risale all'epoca in cui nella gran voga dell'astrologia caldea magia e teurgia ebbero larga diffusione.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere generali su la religione dei Romani sono: PRELLER, *Römischen Mythologie,* Berlin, 1881-83, 3ª edizione curata da Jordan; MARQUARDT, *Römische Staatverwaltung,* vol. III *Das Sakralwesen* (ed. Wissowa) Berlin 2 vol., 1885 (trad. franc. Brissaud, Paris, 1889, ottima traduzione) con ampia raccolta di materiale; WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer,* München, 1912, (2 ediz.) nell'«Handbuch J. Müller», opera solida e ben condotta su gli elementi del culto romano, sul suo sviluppo storico, su la sua organizzazione, su i culti stranieri che hanno però avuto sede in Roma e non sono puramente provinciali. W. WARDE FOWLER, *The religious experience of the Roman People,* London, 1911. Da le grandi linee dello sviluppo religioso dei Romani dal tabu sopravvivente in talune pratiche rituali fino alle altezze neopitagoriche di Cicerone e Vergilio. Esposizione spigliata, documentazione ricchissima consegnata nelle note alla fine di ogni capitolo. Trattazione minore che si limita a dare gli elementi della fase sostanziale e più antica della religione romana: C. BAILEY, *Ancient Rome,* London, 1907, studiata specialmente negli elementi agricolo e magico. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique,* Paris 1908 (edizione 20ª) mostra in maniera mirabile la compenetrazione in Roma della religione e della vita politico-sociale. E. DE RUGGIERO, *Dizionario epigrafico di antichità romane,* Roma 1886, in corso di pubblicazione. Prezioso per il partito che trae dalle iscrizioni ad illustrar le istituzioni religiose dei Romani. Vedi anche i dizionari Daremberg, Pauly-Wissowa e Roscher citati alla pag. 439. L. FRIEDLAENDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms,* Leipzig 1919-20. È la nona edizione, in tre vol. dovuta alle cure di G. Wissowa, di quest'opera ormai classica. Il terzo volume contiene una ben disciplinata sezione dedicata alla religione e tutta l'opera giova a coordinare con il punto di vista religioso le istituzioni e gli usi del popolo romano.

2-3. Su i caratteri generali e lo sviluppo storico della religione romana opera profonda e dilettevole insieme è quella di G. BOISSIER, *La religion romaine d' Auguste aux Antonins,* 2, vol., Paris, 1906, (ed. 6ª) dove son messe sapientemente a contributo la letteratura, la storia e l'archeologia. CARTER, *The religion of Numa,* London, 1906, raccoglie vari studi completi ciascuno in sè stesso ma legati da un filo ideale, su gli elementi più antichi della religione romana, l'invadenza ellenica, la decadenza della fede, arrestata dalla rinascita augustea. Scritto con cura, su le orme del Wissowa. Giovano anche gli sviluppi contenuti nelle storie del Niebuhr, del Mommsen e nella recente, non ancor terminata ma pregevolissima di G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani,* Torino, 1907-1916, voll. 3, che arrivano fino a tutta l'età delle guerre puniche. Il cap. ottavo del primo vol., veramente mirabile, è dedicato alla *Religione romana primitiva.*

4. Per una ragionata cronaca de i trovamenti archeologici di Roma (e di Grecia) non escluso l'Oriente vedi A. MICHAELIS, *Un secolo di scoperte archeologiche,* Bari, 1912 che cito nella opportuna ed ottima traduzione italiana fattane da E. Pressi.

10. Intorno alle Vestali: G. GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali romane,* Firenze, 1913. Lavoro che raccoglie il materiale con grande diligenza e lo coordina con buon metodo offrendo di questo interessantissimo sacerdozio femminile un'esposizione chiara ed esatta. Sul collegio dei Salii: R. CIRILLI, *Les prêtres danseurs de Rome.* Études sur la corporation sacerdotale des Saliens. Paris 1913. Raccolta dei documenti epigrafici relativi ai Salii: relazione tra il costume dei Salii e quello egeo (Cureti), carattere lustratorio del loro intervento nelle cerimonie latine, dovuto alla virtù apotropaica del bronzo di cui sono i custodi.

12. Su la preghiera presso i Romani v. G. APPEL, *De Romanorum precationibus,* Giessen, 1909 («RVV.»). È una raccolta delle preghiere romane distinte in pubbliche e private. Le preghiere pubbliche sono divise in preghiere dette in pace e in guerra (n. 1-14): solo in guerra (n. 15-23), solo in pace (23-43). Quelle private sono state divise in preghiere dei sodalizi (34-43), dei privati (44-114). Un apposito capitolo parla della lingua delle preghiere dei Romani e un altro del rito e del gesto della preghiera.

14. Sul culto privato di Roma antica l'opera più completa è di A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica,* Milano, 1896, 2 vol., veramente preziosa.

15. Su le feste dei Romani v. W. FOWLER, *The Roman Festivals of the period of the Republic,* London 1899, divisa in tanti capitoli quanti i mesi dell'anno studiati giorno per giorno alla luce dei vari aspetti che le feste e i riti presentano, spiritico, agricolo, sociale, il quale ultimo è quello a cui dalla tradizione è legato il nome di Numa.

17. Su le idee religiose dei Romani nel periodo di transizione dalla repubblica all'impero v. W. WARDE FOWLER, *Roman Ideas of Deity in the last Century before the Christian Era.* London, 1914. Culto domestico, teologia solare, concetto della Fortuna come Legge, deificazione del principe, simbolizzazione degli dei: trattazioni staccate ma cospiranti a mostrare il contributo romano allo sviluppo dell'idea divina nel mondo greco-romano del I. sec. a. C.

19. Sul culto imperiale le opere, ottime, di P. GUIRAUD, *Les assemblées provinciales,* Paris, 1887; BEURLIER, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains,* Paris, 1890; e lo studio di HIRSCHFELD, *Zur Geschi-*

chte des römischen Kaiserkultus in « Sitz. der Akad. der Wiss. zu Berlin » 1888, II, p. 833, sono riassunte e integrate dalla grande opera di J. TOUTAIN, *Les cultes payens dans l'empire romain*. Ne sono usciti tre tomi interi: 1. *Les cultes officiels*, Paris, 1905; 2. *Les cultes orientaux*, Paris 1911; 3. *Les cultes indigènes nationaux et locaux*, Paris 1914, tutti riferentisi alle provincie latine dell'impero. Opera poderosa largamente architettata e costruita sopratutto su la base delle iscrizioni. I culti ufficiali comprendono il culto di Roma e degl'imperatori e poi i culti delle divinità romane o greco-romane adottati dalle provincie; i culti orientali sono quelli di Egitto, Siria, Asia Minore, Iran, portati nelle provincie ad opera di legionari o mercanti: i culti indigeni son quelli che i Romani trovarono nelle provincie occupate e che vi rimasero, con o senza l'assimilazione di nome e di figurazione con qualche divinità romana. Su l'apoteosi v. F. CUMONT, *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs* in « RHR. », LXII, (1910) p. 119 seg., riprodotto, con aggiunte in F. CUMONT, *Études syriennes*, Paris 1917 p. 35 ss. dove mostra l'origine orientale e il significato astrale di questo rito. Quanto al simbolo dell'aquila l'A. ne trova la prima origine nei monumenti funerari di Siria. E. STRONG, *Apotheosis and after life*, London 1915. Studio pregevole di archeologia ed arte religiosa. Aggruppamento delle figure intorno a quella centrale del deificato, elementi espressivi della vita ultramondana (sirene, arpie, leone, mostri marini, delfini, sfingi, grifi, aquila, corona, agapi, scene di ratto ecc.).

20. L'opera sintetica migliore su i culti orientali nell'impero romano è di F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1909. L'eleganza dell'esposizione è uguagliata solo dalla bontà del contenuto. Su la distribuzione geografica dei culti orientali nell'impero v. CLIFFORD H. MOORE, *The distribution of oriental cults in the Gauls and the Germanies* in « Trans. of the Amer. Philolog. Association », 1908. La raccolta è fatta in base alle iscrizioni distribuite sotto i nomi delle divinità. Questo elenco prelude a un'opera dell'A. su l'argomento. Anche J. TOUTAIN, *Les cultes payens* ecc. ha compreso nel t. II, l'esposizione dei culti orientali dell'Egitto, dell'Asia Minore (Atti e Cibele e Mithra) con larghissima base di documentazione epigrafica. Su Giove Dolicheno v. F. CUMONT *Dolichè et le Zeus Dolichènos* in « Études syriennes » Paris, 1917 p. 173 ss. su la derivazione di questo dio, abile forgiatore di ferro dal Teisbas khaldico (v. sopra p. 377) che è poi il Tessub hittita (v. sopra p. 211) e la sua assimilazione con l'Hadad siro e poi con Zeus. Sul tentativo di Elagabalo: v. DOMASZEWSKI, *Die politische Bedeutung der Religion von Emesa* in *Abhandlungen zur römische Religion*, Leipzig, 1909, volume che raccoglie 24 monografie dall'A. pubblicate sparsamente altrove. Il culto solare di Emesa unito a quello di Iuno Caelestis e di Minerva doveva secondo Elagabalo costituire una religione universale. L'idea gli sarebbe stata suggerita dalla scuola teologica di Emesa. Ma secondo il Cumont non conviene esagerar l'influenza di detta scuola, inferiore a quella di Palmira.

21. Sul sincretismo religioso del terzo secolo in genere e su la teologia solare in specie v. J. REVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, che si legge ancora con grandissimo profitto; F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris, 1909, (Mem. Acad. Inscr.), descrive l'eliolatria che ebbe tanto sviluppo nei sec. III e IV dell'impero e ne ascrive la causa alla grande voga dell'astronomia fin dall'epoca alessandrina, congiunta con la speculazione stoica.

Su le credenze astrologiche vedere: F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, 1912 « American Lectures on the history of religions ». Sei letture in cui l'A. ha condensato le sue ricerche su l'astrologia greca. Significato e valore universalistico delle divinità siderali, origine babilonese, diffusione nell'Egitto, Asia Minore, Siria, Impero Romano; il sistema religioso astrologico nella teologia, nel culto e nell'escatologia. Visione d'insieme fondamentale. F. CUMONT, *Fatalisme astral et religions antiques* in RHLR, 1912, p. 513 ss. riassunto del precedente dove l'A. studia specialmente lo sviluppo del fatalismo astrologico e la sua conciliazione, teoreticamente inconcepibile, con la fede religiosa del paganesimo. FR. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung*. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, Leipzig 1918. Volume sintetico dovuto allo studioso tedesco più competente in materia, dall'epoca babilonese al rinascimento con un capitolo dedicato all'epoca ellenistica e scelte indicazioni bibliografiche. Indispensabile per una prima sostanziale informazione e per aver indicazioni per uno studio ulteriore.

22. Su Plutarco oltre la bella trattazione che sta in DECHARME, *La critique ecc.* v. J. OAKESMITH, *The religion of Plutarch*, London, 1902. Plutarco, fra la corrente religiosa tradizionale e quella novatrice, risolve il problema affermando il monoteismo ma facendo restare in piedi gli dei del paganesimo come *demoni* o intermediari tra l'Essere supremo e gli uomini. Libro chiaro e ben fatto.

Su Apuleio v. P. MONCEAUX, *Apulée*, Paris 1889. L'A. sviscera acutamente la psicologia complessa del vivace Madaurense; ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, 1908 (« RVV. »), mette a partito l'opera *de Magia* per uno studio delle credenze religioso-magiche nella provincia d'Africa. APULEI PLAT. MAD. *De Magia liber*, Città di Castello, 1914, testo critico con dotta introduzione e commento di C. MARCHESI. Un'esposizione chiara del pensiero neoplatonico (Plotino e Proclo) è contenuta in A. TILGHER, *Filosofi antichi*, Todi, 1921. Su l'imperatore Giuliano v. G. NEGRI, *Giuliano l'Apostata*, Milano, 1902, dov'è una buona esposizione del pensiero di Giuliano; ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris, 1903; G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians* in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter, Leipzig, 1908, analisi e commento dei due discorsi giulianei alla luce del neoplatonismo e della liturgia mitriaca. A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, Torino, 1920. Saggio critico con traduzione e commento delle operette politiche e satiriche (A Temistio, Messaggio agli Ateniesi, I Cesari, Miso-

pogone, Contro i Cristiani) le quali sebbene non sian quelle che più giovino alla comprensione delle idee religiose di Giuliano, sono utili non di meno come giustificazione psicologica del suo atteggiamento. Su l' ultimo periodo della religione romana, il movimento del pensiero, le lotte religiose che l' accompagnarono v. G. Boissier, *La fin du paganisme,* Paris, 1903, (ed. 4ª) 2 vol. magistrale. Accanto alla quale dovrà oramai consultarsi anche la seguente di J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* Heidelberg, 1920, che studia la vita religiosa e filosofica dell' impero nel secondo, terzo, quarto e quinto secolo imperiale, fermandosi a lungo sul neoplatonismo, su la lotta cristiana, la reazione giulianea, e la legislazione del cristianesimo vittorioso contro il culto pagano. Densissime note (ottantuna pagine) alla fine del volume, danno la giustificazione documentale e bibliografica delle affermazioni dell' A. In questo pregevole excursus v' è il meglio dei lavori di V. Schultzes, *Geschichte des Untergangs des griechish-römischen Heidentums,* Jena 1887 e 1892 e A. Dieterich, *Untergang der antiken Religion,* ripubblicato in « Kleine Schriften » p. 449 ss. . C. Pascal, *Dei e diavoli,* Saggi sul paganesimo morente, Firenze, 1904, tre studi di cui il primo utile specialmente per l' esposizione delle fonti letterarie.

Su le sopravvivenze delle antiche credenze v. P. Sebillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples Celto-Latins,* Paris, 1908, e G. Bellucci, *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento,* Perugia, 1907.

23. Un volume riassuntivo su quanto si può dire intorno agli Etruschi è: *Gli Etruschi e la loro lingua,* Firenze, Barbera, 1909, traduzione dal tedesco (del p. G. Pontrandolfi, scolopio) degli articoli: *Etrusker* del prof. Körte, *Etruskische Sprache* del prof. Skutsch, *Etruria* del professor Hülsen, *Etrusca Disciplina* del dott. Thulin, pubblicati nella « Real-Encyclopädie Pauly-Wissowa ».

Le fonti su la disciplina etrusca sono raccolte da C. O. Thulin, *Scriptorum disciplinae etruscae fragmenta,* I, Berlin, 1906.

25. Su la disciplina etrusca: Bouché-Leclercq, *Hist. de la div.,* ecc., t. IV, Paris, 1882; C. O. Thulin, *Die Etruskische Disciplin:* I, Die Blitzlehre - II, Die Haruspicin - III, Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices, Göteborg, 1906, esposizione fatta seguendo la triplice divisione ciceroniana; idem, *Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza,* Giessen 1906 (« RVV. »), ravvicinamento degli dei enumerati in Marziano e nel fegato piacentino; Blecher, *De extispicio capita tria.* Accedit de Babyloniorum extispicio C. Bezold supplementum, Giessen, 1905 (« RVV. »), trattazione completa. Il Blecher non ammette la derivazione orientale dell' extispicina.

26. Su la morte presso gli Etruschi v. A. Frova, *La morte e l' oltretomba nell' arte etrusca,* in « Il Rinnovamento » Milano, 1908.

CAPITOLO XIV.

La religione dei Celti, Germani, Lituani e Slavi

1. Cenni su la religione degli Indoeuropei. - I Celti: 2. Etnografia. - 3. Fonti. - 4. Gli dei. - 5. Luoghi di culto. - 6. I druidi. - 7. I riti. - 8. I morti e la vita futura. - 9. I Celti insulari: Fonti. - 10. Dei e culto in Irlanda. - 11. Il paradiso dei Celti. - 12. Dei e culto nel paese di Galles. - I Germani: 13. Etnografia. - 14. Fonti. - 15. Gli dei. - 16. Cosmogonia ed escatologia. - 17. Il culto. - 18. Magia e divinazione. - 19. I morti e la vita futura. I Lituani: 20. Etnografia. - 21. Fonti. - 22. Gli dei. - 23. Il culto. - 24. I morti. - Gli Slavi: 25. Etnografia. - 26. Fonti. - 27. Gli dei. - 28. Il culto. - 29. I morti e la vita futura.

1. Le quattro razze di cui si occupa il presente capitolo appartengono tutte alla grande famiglia indoeuropea, alla quale si riannodano anche gl' Indiani, gl' Irani, i Greci e i Romani cui sono stati dedicati appositi capitoli del Manuale.

Non sarà pertanto inopportuno delineare il profilo religioso comune di questa gente indoeuropea e delinearlo a questo punto perchè, a detta di O. Schrader che è il giudice più competente in materia, gli abitatori arii del centro e del nord d'Europa si presentano allo ierografo in condizioni così uniformi di vita sociale e di credenze religiose da richiamare, assai meglio degli altri sopra elencati, quelle che dovevano esser proprie del momento indoeuropeo comune della razza e che erano già fissate quando le varie ramificazioni del robusto ceppo mossero ciascuna verso il proprio destino.

La religione degli Indoeuropei è in fondo un animismo, con intensa colorazione naturistica nella concezione della divinità. Ed invero presso tutti gl'Indoeuropei l'Essere supremo è concepito come il « celeste » sia che esso incarni la luce brillante che per il cielo è diffusa (sanscrito: *Dyaus Pitar*, greco *Zeus Pater*, latino *Iuppiter*, dalla radice *div* = brillare da cui vengono anche il sanscrito *dêva*, il latino *deus*, il lituano *dievas*) sia che esso simboleggi piuttosto il fulmine che tra il fragore del tuono dal cielo si scaglia su la terra (russo *Perun*, lituano *Perkunas*, teutonico *Donar*, *Thor*, celtico *Tanaros*, *Taranos*).

Accanto all'Essere supremo concepito come il Cielo Padre sta la Terra Madre (sanscrito *Prthivi mâtâ*, greco *De-meter*) che si ritrova nei racconti delle varie mitologie ed ha un luogo importante nelle cerimonie del culto; i vari corpi luminosi del cielo: *sole*, *luna*, *stelle*, *pianeti*, sopratutto *Venere* mattutina e vespertina considerata come una coppia divina: i Dioscuri ellenici, gli Açvini indiani, i cavalieri del folklore lituano; l'*Aurora* (sanscrito *Ushas*, greco *Eos*, latino *Aurora*).

Il culto reso a questi « Celesti » si svolge all'aperto nella maestà sacra dei boschi, specialmente situati su le cime delle montagne.

A queste luci, a questi fuochi del cielo corrisponde su la terra la divinità del *fuoco* (sanscrito *agnis*, latino *ignis*, lituano *ugnis*, russo *ogòn*) sopratutto quello che brilla nel focolare domestico e ricorda la tradizione familiare e che, allargati i confini della vita associata, sarà poi il focolare della città (greco *hestia*, latino *Vesta*).

Dopo i « Celesti » gli « Antenati » ossia coloro che, cessata emettendo l'ultimo « respiro » la loro vita su questa terra, abitano nella regione d'oltre tomba nella quale han portato gli utensili e le cose care, sia nascondendole con loro sotterra sia bruciandole sul rogo. Essi hanno tuttavia bisogno dell'assistenza dei viventi che, subito dopo i funerali e periodicamente in una ricorrenza annuale, imbandiscono in loro onore una mensa e li invitano a cibarsi pregandoli poi però di allontanarsi tranquilli e lasciare in pace chi è restato quaggiù.

Anche l'idea del *destino* che accompagna l'uomo fin

dalla nascita non è ignota agli Indoeuropei (le *Moirai* elleniche, le *Parcae* latine, le *Ragenice* slave, le *Matres* celtiche) i quali mentre per una parte lo riconoscono ineluttabile, per l'altra adoperano tutti quei mezzi di indagine del futuro che vanno sotto il nome di *divinazione*.

I Celti

2. I Celti sono un popolo di lingua indoeuropea, che movendo dall'Europa orientale andò ad occupar le terre della Germania del nord tra il Reno, il Danubio e l'Elba, occupando anche la Britannia e l'Irlanda verso l'800 a. C. e di là, circa 600 anni a. C., mosse verso il Reno, lo traghettò e penetrò così nel suolo classico della Gallia, territorio fertile là dove non era rivestito dalle densissime foreste. Ma quando i Celti penetrarono nella Gallia, poterono scorgere qua e là, sopra tutta la distesa del paese, i grandiosi monumenti megalitici innalzati dagli uomini della seconda età della pietra (pag. 61). Essi soggiogarono la popolazione indigena, e divenuto ben presto esuberante il loro numero, si riversarono, dal 600 al 400, in varie migrazioni: 1° lungo la linea del Danubio: Elvezi, Volsci, Tectosagi, Boi, Taurisci, giungendo attraverso il saccheggio del santuario delfico fino nel cuore dell'Asia Minore, nella regione che da loro prese il nome di Galazia [1]; 2° nell'Italia superiore: Insubri, Cenomani, Boi, Lingoni, con incursioni su Roma (390 a. Cr.) e sul suo territorio; 3° nella penisola iberica: Celtiberi dell'altipiano centrale, Celtici del

---

[1] Documento della religione celtica nella Galazia romana sono due iscrizioni, che risalgono al III secolo dopo Cristo, nelle quali è menzionato ζεὺς βουσσουρίγιος. Questo epiteto di Zeus, che è poi il nome della divinità celtica velata dall'assimilazione, fa riscontro a quello del dio Bussumarius, trovato in due iscrizioni di Apulum nella Dacia. Le due iscrizioni galate dimostrano, almeno, che la religione dei Celti non era completamente sparita di fronte a quella anatolica. Cfr. ANDERSON, *A celtic cult and two sites in Roman Galatia* in « Journal of Hell. Studies », 1910, I, p. 163 seg.

sud-est; 4° in Britannia e in Irlanda (seconda invasione, Celti del ramo belga) spintivi da un' incursione germanica.

Nonostante la vasta estensione di territorio occupato i Celti vivevano una vita indipendente nei loro confini, soggetti a un capo assistito da un consiglio di tribù. Il sacerdozio era il custode della tradizione non solo religiosa ma anche letteraria e scientifica del paese, trasmessa oralmente, tradizione che manteneva inalterata la fisionomia celtica oltre i limiti della tribù e dava la coscienza della nazione.

Roma sottomise i Celti di Gallia a tempo di Giulio Cesare e la sua penetrazione riuscì a latinizzare il paese specialmente nella parte meridionale. La religione gallica soggiacque poi alle invasioni germaniche dei Visigoti, dei Burgundi, dei Vandali e dei Franchi di Clodoveo, ciò che produsse una fusione di razze. Anche la Britannia inferiore (44 d. C., Claudio) e superiore (85 d. C., Domiziano) entrò a far parte del territorio dell' impero fino alle barriere della Scozia.

Attualmente i rappresentanti più puri della razza celtica si trovano nella Scozia e nell' Irlanda, nel paese di Galles, nell' isola di Man, nella Cornovaglia e nella Bretagna francese.

3. Le fonti classiche per lo studio della religione celtica sono copiose quanto a numero, ma insufficienti quanto a estensione e a valore d' informazione. La maggior parte degli autori ricorda alcuna cosa che riguarda le loro credenze o riti solo quando ha occasione di nominarli. Soltanto Cesare ne parla di proposito in un capitolo dei commentari, ma la sua informazione non è nè completa nè profonda. Raggruppando queste fonti intorno ai principali soggetti da esse documentati abbiamo:

1° Intorno agli dei:

Cesare, *B. gall.*, 6, 17 e 18 per le cinque divinità galliche e Dis Pater ch' egli romanizza;

Lucano, *Phars.*, 1, 444 su le tre divinità celtiche;

Floro, *Epit.*, 1, 20; Silio Italico, *Pun.*, 4, 200;

Callimaco, *Hymn.*, 4, 173; Ammiano Marcellino, 27, 4, sul dio Marte all' epoca delle migrazioni celtiche;

Massimo di Tiro, *Diss.*, 8, 8 su la quercia, rappresentazione celtica di Zeus;

Luciano, *Her.*, su l' Eracle celtico (Ogmio);

Dione Cassio, *Hist.*, 62, 67 su Andate o Andraste, dea britannica della vittoria;

Tertulliano, *Apol.*, 24 ed Erodiano, *Hist.*, 8, 38 sul dio Beleno nel Norico e in Aquileia.

2° Intorno al sacerdozio druidico:

Cesare, *B. gall.*, 2, 13; Timeo in Diodoro Siculo, *Bibl.*, 5, 31; Posidonio d'Apamea in Strabone, 4, 45; Timagene in Ammiano Marcellino, *Hist.*, 15, 9; Sozione in Diogene Laerzio, *Phil. gr.*, 1, 32 su la sua costituzione; Plinio, *H. N.*, 30, 4; Suetonio, *Claud.*, 25 su la sua abolizione;

Pomponio Mela, *Chor.*, 3, 6; Posidonio d'Apamea in Strabone, 4, 5; Vopisco e Lampridio, *Aurel.* 44, *Numer.* 14, *Aless. Sev.* 60 su l' esistenza delle druidesse;

Cicerone, *Div.*, 1, 15, 26-27; Giustino, *Hist.*, 24, 4; 43, 5; Timagene in Ammiano, 15, 9; Cesare, *B. gall.*, 15, 14; Tito Livio, *Hist.*, 47, 27; Dione Crisostomo. *Orat.*, 49; Pomponio Mela, 3, 2 su l' abilità dei druidi nella scienza augurale e nelle discipline astronomiche.

3° Intorno al culto:

Tito Livio, *Hist.*, 23, 24, tempio dei Galli Boi;

Polibio, *Hist.*, 2, 32, tempio degl' Insubri, le spoglie di guerra con statue «immobili» degli dei;

Timeo in Diod., 22, 12, Brenno che ride a Delfi per le statue degli dei greci;

Lucano, *Phars.*, 3, 412 su i «simulacra maesta deorum» e sul culto aniconico dei druidi;

Posidonio in Strabone, 4, 5, i Galati hanno una statua di Giove;

Cesare, *B. Gall.*, 6, 16; Cicerone, *Pro Font.*, Giustino, 26, 2; Plino, *H. N.*, 30, 4; Tacito, *Ann.*, 14, 30; Dionigi d'Alicarnasso, *Hist.*, 1, 38; Dione Cassio, *Hist.* 52, 7; Ateneo, *Deipn.*, 4, 51 sul sacrifizio umano;

Nicola di Damasco in Stobeo, *Flor.*, 7, 40 su i suicidi religiosi;

Plinio, *H. N.*, 24, 62 sul rito di raccogliere il visco.

4° Intorno alla morte e alla vita futura:

Cesare, *B. gall.*, 6, 19; Timeo in Diodoro Siculo, 5, 28 sui funerali;

Cesare, *B. gall.*, 2, 14; Timeo in id., ibid.; Timagene in Ammiano, *Hist.*, 15, 9; Valerio Massimo, *Fact.* 2, 6, 10; Lucano, *Phars.*, 1, 449 seg.; Plutarco, *De def. or.* su l'immortalità dell'anima da alcuni intesa alla maniera pitagorica;

Plutarco, *De facie* su la trasmigrazione nella luna e Procopio, *B. goth.*, 4, 20, sul paradiso dei Celti.

A supplire alla deficienza delle fonti letterarie stanno i trovamenti archeologici: iscrizioni con nomi di dei indigeni, figurazioni di statue e bassirilievi divini con nome o senza, che rischiarano di molto l'oscuro dominio dei Celti.

4. La descrizione del panteon celtico è ardua per la brevità e la poca precisione delle fonti e perchè non sempre è dato, mancando ogni fonte interna, di poter rilevare sotto l'assimilazione classica il genuino carattere della divinità indigena. E anche quando di questa veniamo a conoscere il nome indigeno, questo non è propriamente il nome, ma un epiteto quasi sempre di valore locale, che non ci aiuta per una concezione generale. Le rappresentazioni figurate sono sovente prive d'iscrizioni e ad ogni modo le une e le altre non sono più antiche dell'epoca galloromana.

Su lo sfondo della religione celtica si scorge il naturismo con il culto delle foreste; Abnoba la foresta nera, Arduinna la foresta delle Ardenne; e degli alberi specialmente la quercia, tanto che Massimo di Tiro fa di questa il dio supremo dei Galli; delle fonti, Bormo o Borvo; dei fiumi specialmente il Reno (il nome Rhenogenos, l'uso delle ordalie fluviali); del sole, rappresentato nei monumenti galloromani come una ruota o una croce gammata (svastica); degli animali, documentato dai nomi Braunogenos « figlio del corvo », Artogenos « figlio dell'orso » e dalle rappresentazioni figurate: il toro dalle tre gru (Tarvos Trigaranus), il serpente, il cignale, Epona la dea cavallo e protettrice dei cavalli. Accanto a queste divinità, che formano come il sottosuolo della religione celtica, stanno quelle elencate da Giulio Cesare e alle quali si tro-

vano assimilate, con numero maggiore o minore di epiteti, le altre divinità.

Secondo il conquistatore della Gallia cinque sono le divinità dei Galli: Mercurio, Apollo, Marte, Giove e Minerva, tra i quali il più adorato (maxime colunt) è Mercurio, patrono delle arti, delle vie e dei mercati; secondo Cesare i Galli hanno di tutte queste divinità « *opinione eadem fere, quam reliquae gentes* », cioè Apollo presiede alle malattie, Mercurio alle industrie, Giove regge il cielo, Marte presiede alla guerra [1]. A questi conviene aggiungere Dis Pater, da cui, secondo Cesare, i Galli si credono generati. Questo dio viene nei monumenti figurati rappresentato con uno strumento caratteristico, un martello dal lungo manico e porta (bassorilievo di Sarrebourg) il nome di Sucellus « buon colpitore ».

A queste divinità, di cui non si può stabilire con sicurezza il valore dell'interpretazione romana [2], che Cesare stesso ci dà come dubbiosa (*fere eadem*), le iscrizioni danno vari epiteti, i quali o sono puramente locali: per es. Mercurius Arvernorix « re degli Arverni » o si riferiscono a un culto animale: Mercurius Moccus « porco », e rappresentano in questo caso il nome vero della divinità celtica. Di questi epiteti Mercurio ne ha 16, Apollo 11, Marte 38, Giove 4, Minerva 4.

Oltre queste divinità a nome latino ed epiteto celtico, ve ne sono alcune di nome interamente celtico ricordate da Lucano e confermate da iscrizioni venute in luce. Esse sono: *Taranis*, dio del fulmine, *Teutates*, dio del popolo, *Esus*, di significato incerto. Esso è rappresentato come un boscaiuolo

---

(1) Marte è il dio più nominato nelle iscrizioni e gli scrittori classici lo ricordano come il dio principale delle migrazioni celtiche. La sua importanza si desume anche dal privilegio del « *ius trium liberorum* » riconosciutogli da Augusto come divinità nazionale dei Galli (v. cap. XIII, n. 19).

(2) G. WISSOWA, *Interpretatio Romana.* Römische Götter im Barbarenlande. ARW, XIX (1918) p. 1 ss. Studia gli dei delle varie province dell'impero alle quali gli scrittori classici specialmente latini hanno attribuito i nomi delle divinità romane. Le divinità celtiche e germaniche vi hanno naturalmente il luogo maggiore.

su l'Ara dei Nauti scavata a Parigi (1778). Queste tre divinità sono state dagli scoliasti di Lucano, seguiti dagli studiosi della religione gallica, assimilate a Giove (Taranis), Mercurio (Teutates) e Marte (Esus), ma tale assimilazione non è costante [1]. S. Reinach non vuole si esageri il valore panceltico di queste divinità, ch'egli anzi ritiene siano puramente locali, proprie dei popoli abitanti tra i bacini della Loira, della Senna e l'Oceano.

Ogmios è un'altra divinità celtica assimilata da Luciano ad Eracle e descritta come un vecchio fornito di pelle di leone, arco e clava, che trascina con una catena appesa alla sua lingua una moltitudine di uomini, efficace espressione del fascino della parola.

Le dee Madri, *Matres* o *Matronae*, sono raggruppate per tre, e ad esse i Celti hanno sempre prestato grande culto avendole concepite come forze fecondatrici in tutti i domini della natura. Il folklore le ha conservate trasformandole in fate. Questo aggruppamento per tre è caratteristico dei Celti e lo si ritrova anche nel toro e nel cignale a tre teste, nel Tricefalo (Mercurio), nelle tre gru del toro, ecc. Gli dei sono anche appaiati: Sucellus e Nantosvelta, Mercurius e Rosmerta Borvox e Damona, Apollo e Sirona, Mars e Nemetona.

5. I Celti di Gallia non avevano edifici di culto, ma piuttosto località sacre, che servivano alle cerimonie (boschi di querce sacre) o all'amministrazione della giustizia (i «drunemeti» dei Galati). Ma nell'epoca galloromana furono eretti templi a Mercurio e ad Apollo. In Italia Polibio menziona il tempio degli Insubri ad Athena, Tito Livio quello dei Boi.

Quanto ai simulacri conservati nei templi, il duce dei Galli rise, a detta di Diodoro, quando vide presso i Greci le statue degli dei, ma Strabone attesta che i Galati avevano una statua colossale di Zeus. Polibio parla d'immagini (σημαίας) auree, dette immobili, degli dei, Lucano di «*simulacra maesta*

(1) Si trova infatti anche quest'altra assimilazione: Esus-Mercurio, Teutate-Marte, Taranis-Dis pater.

deorum» scolpiti in tronchi d'albero, Giulio Cesare di «*simulacra plura*», che secondo S. Reinach si devono intendere come i monumenti megalitici. Nell'epoca galloromana si sono moltiplicate le rappresentazioni antropomorfe delle divinità. Nei luoghi sacri i Galli avevano costume di conservare il bottino tolto ai nemici.

6. I *druidi*. Il sacerdozio celtico era costituito dai druidi, nome che sembra derivare da *dru-vid* «molto veggente» e che ben si addice alle attribuzioni divinatorie dei druidi, mentre l'antica etimologia greca da δρῦς «quercia» non gode ora più molto credito. I druidi formavano con i cavalieri l'eletta della società celtica. Erano esenti dal servizio militare, giudici nati del popolo, indovini, medici e maghi [1]. Il loro capo era scelto a vita tra i più degni, ma talvolta l'arbitrato delle armi decideva della successione.

Gli autori antichi hanno parlato dei druidi come di un corpo sacerdotale sceltissimo, organizzato cenobiticamente, alla maniera pitagorica, depositario di una filosofia superiore. Ma sotto il nome complessivo di druidi taluni comprendono anche il corpo dei cantori delle imprese nazionali (bardi) e gl'indovini (vati), altri tutto il fiore del paese che, esente da guerra e tributi, si dedicava alle arti della pace, governo, giustizia, educazione: tale l'eduo Diviziaco, che Cesare conobbe e Cicerone ci dà come abilissimo nei presagi.

Il druidismo, come organizzazione, ebbe a soffrire in

(1) PLINIO, *H. N.*, 29, 12, parla di una singolare superstizione druidica ossia dell'uovo de' serpenti, «*ovum anguinum*», che si formerebbe in estate dalla bava e dalla schiuma di una moltitudine di serpenti riuniti in una caverna. Quest'uovo una volta fatto vien sollevato in aria, mantenutovi dai sibili serpentini. Se uno ha l'abilità di rapirlo in questo momento sottraendosi poi a cavallo dall'inseguimento dei serpenti, potrà mercè il suo potere talismanico vincere le liti e accattivarsi i giudici nei processi. Quest'*ovum* corrisponde, secondo ogni probabilità, a un ustrino (conchiglia) fossile del genere *lidaris coronata, ananchytis ovata*, il cui valore talismanico rimonta all'epoca preistorica e non è terminato con quella druidica. Cfr. P. RAYNAUD, *L'oursin fossile et les idées religieuses à l'époque préhistorique*, in «Revue préhistorique», II, 1907, p. 133 seg.

Gallia da parte del governo romano. Augusto cominciò con proibire i sacrifizi druidici, Tiberio «*sustulit druidas*» (Plinio), Claudio poi «*penitus abolevit*» (Suetonio). Frattanto le scuole aperte da Roma vuotavano quelle dei druidi e gl'istituti dell'amministrazione romana, municipi, tribunali ne sgretolavano l'antica costituzione, di cui i druidi erano parte indispensabile. Nella Gallia pertanto i druidi cominciarono a diradarsi riversandosi nella Britannia e nell'Irlanda, dove si mantennero per molti secoli ancora.

I *bardi* sono i poeti che accompagnano alla guerra i soldati e cantano le imprese degli eroi.

I *vati*, ovadi (οὐάτεις) si occupano direttamente del sacrifizio e studiano la natura e i cieli.

L'insegnamento druidico, tutto orale (*non fas existimant eas litteris mandare*, Cesare) verteva principalmente secondo la testimonianza concorde degli scrittori intorno all'immortalità dell'anima (v. più sotto) e la loro filosofia morale si riassumeva, secondo Diogene Laerzio, nel triplice precetto: rispettar gli dei, non fare il male, essere valorosi. Avevano anche vedute escatologiche, sostenendo che un giorno il fuoco e l'acqua avrebbero prevalso sul mondo. Conoscevano l'uso medico-magico delle piante sacre: visco, licopodio, samolo, trifoglio, primula, giusquiamo, verbena e altre ancora, che prescrivevano contro determinate malattie [1]. Al tempo di Pomponio Mela, dopo la loro soppressione, impartivano l'insegnamento in una grotta. Una volta all'anno si radunavano nella regione dei Carnuti, ritenuta centro venerabile della Gallia e quivi tenevano giudizio solenne, avendo anche la facoltà di interdire dai pubblici uffici [2].

Secondo Giulio Cesare l'istituzione druidica era passata in Gallia dalla Britannia, ma per Plinio il vecchio e secondo

---

[1] Su la scienza botanico-medica dei druidi vedi J. DUMAS, *Les druides médecins* in «Revue préhistorique», III, 1908, p. 49 seg.

[2] Accanto a loro sussiste anche un clero locale detto *gutuater* in due iscrizioni e in Irzio, nella continuazione (ultimo libro) dei Commentari della guerra gallica. Questo sacerdozio locale è più specialmente addetto alle mansioni del culto.

ogni probabilità è vero il contrario. Senza dubbio il druidismo britannico aveva potuto mantenersi più puro fino a divenir fonte a cui dalla Gallia si recavano ad attingere, ma questo si spiega con l'esenzione da contatti demolitori e non suppone necessariamente la priorità del druidismo britannico.

Di druidesse non si parla negli autori più accreditati. Quelle dell'isola di Sena possono essere semplici maghe, se pur non si tratti, come vuole S. Reinach, di una finzione letteraria.

7. Osserva Cesare: «*Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus*» a proposito dei frequenti sacrifizi, per ogni occasione di malattie, guerre ed altro. Plinio il vecchio ci ha lasciato la descrizione di un rito caratteristico: la raccolta del fiore del sacro visco spuntato sul tronco delle querce annose nel mistero delle loro dense foreste. La raccolta si faceva nel sesto giorno della luna. Un sacerdote biancovestito sale su l'albero e taglia con un falcetto d'oro il fiore che va a cadere volitando su un drappo bianco steso al suolo. Segue l'immolazione rituale di due bianchi tori tra i canti religiosi. Ma i Celti conoscevano anche il sacrifizio umano. Cicerone lo ricorda scandalizzato, Cesare osserva ch'esso secondo i Galli serve a placar l'ira degli dei e a riscattar un'altra vita. È del resto opinione dei druidi, secondo Posidonio (in Strabone) che il sangue in genere valga a render fertile la terra. È preferibile che la vittima umana sia un criminale o un prigioniero di guerra, ma in loro difetto è lecito prendere anche un innocente. Alcuni tra i popoli Galli mettono l'immolando in un fantoccio di vimini (*simulacrum*) cui danno fuoco. I visceri delle vittime umane sono il miglior mezzo di divinazione (Strabone e Tacito). Il rito del sacrifizio umano fu proibito da un senatusconsulto del 97 a. C., ma non cessò per questo, dacchè Plinio ne constata la persistenza più di un secolo e mezzo dopo presso i Britanni, mentre in Gallia era stato sostituito da una cerimonia simbolica.

Non mancavano danze (i Celtiberi nel plenilunio, Stra-

bone, 3, 416), libazioni (i Boi nel cranio del console Postumio, Livio 23, 24), preghiere fatte levando le mani al cielo (la regina britanna Bodicea, Dione Cassio, 62, 6, e i druidi dell'isola di Mona, Tacito, 14, 30).

8. La credenza all'immortalità dell'anima presso i Celti è concordemente affermata da tutti gli autori classici. Valerio Massimo ricorda anche, a questo proposito, l'uso eloquentissimo di farsi dei prestiti a vita, rimborsabili nell'altro mondo. Nei funerali si sacrificavano le cose (Cesare) e anche le persone (Mela) care al defunto perchè lo accompagnassero di là: di fronte alla morte i Celti mostravano un coraggio inaudito perchè irradiato dalla speranza estrema. Ma non si può sostenere, nonostante il ravvicinamento degli antichi, che questa immortalità fosse concepita proprio alla maniera pitagorica. L'anima separata se ne va «*orbe alio*», «*ad alios*», «*ad inferos*», con le quali frasi s'intende una regione della terra, situata ad occidente della Gallia o nelle isole dell'oceano. Così secondo la leggenda di Procopio le anime vanno a bussar alla porta dei marinai, che abitano lungo la costa dell'oceano, perchè le traghettino nell'isola d'Avalon, e secondo il folklore del litorale atlantico, nei brividi del vento che fischia sul mare gridano le anime dei trapassati.

9. L'idea che i Celti si facevano della vita futura è bene illustrata dai documenti dei Celti insulari, contenuti nella loro letteratura epica. L'epopea celtica irlandese, composta di prosa e di versi, si divide in tre cicli: ciclo mitologico, ciclo d'Ulster, ciclo di Leinster.

Il primo ciclo si riferisce a dei e ad eroi divini anteriori di molto all'era cristiana ed è riassunto da compilazioni del sec. XII; il secondo, i cui eroi Cuchulainn e Conchobar compiono imprese riferibili al I secolo, e il terzo, i cui eroi Finn figlio di Cumail e Oisin (Ossian), figlio di Finn rimontano al sec. III, ci sono conservati da compilazioni del sec. VII non esenti da influenze cristiane. Bisogna quindi adoperarli con cautela nella restituzione del panteon dei Celti insulari.

Il ciclo mitologico è conservato in riassunto nel Leabhar Gabala o «*libro delle invasioni*», che costituisce parte del maggiore Libro di Leinster (sec. XII), ed è stato dal compianto celtista d'Arbois de Jubainville preso come base della sua esposizione della mitologia celtica. Altra fonte notevole è pure Nennio, Historia Britonum (sec. X). Esso si può considerare come una cosmogonia dal punto di vista irlandese.

Prima dell'avvento degli dei la terra d'Irlanda era abitata dai Fomoriani, esseri tenebrosi a testa di becco, nei quali è forse da vedere un ricordo della popolazione indigena che abitava il paese prima dell'arrivo dei Celti. Tre spedizioni compiono gli dei per colonizzare l'Irlanda prima della venuta di Mile, l'antenato dei Celti:

1. Partholon e il suo seguito, movendo dalla «*Spagna*», nome sostituito dai cronisti cristiani ai vari nomi pagani che contrassegnavano il mondo degli dei [1], giunge nell'isola in maggio al tempo del crescimento della vegetazione, combatte i Fomoriani e colonizza il paese.

2. Nemed con il suo seguito muove pure dalla mitica Spagna, vince i Fomoriani in quattro battaglie, eleva grandi dune. Dopo i Nemediani vengono i Filborg o «*saccheggiatori*».

3. I Tûatha Dê Danann, «*discendenti divini di Dana*», venuti pur dalla stessa regione, giungono nell'isola il primo di maggio celebrandosi la festa solare di Beltaine, portando seco i «*quattro gioielli di sovranità*». Combattono anch'essi i Fomoriani e occupano l'isola fino all'arrivo dei Milesi.

I Milesi sono i figli di Mile, l'antenato mitico dei Celti d'Irlanda; provengono anch'essi dalla «*Spagna*» per vendicar la morte di Ith, altro antenato milesio sbarcato in Irlanda in compagnia di novanta guerrieri ed ucciso dai Tûatha Dê Danann per sospetto che volesse impadronirsi del paese. I Milesi avevano con loro il druida Amergin, potente evocatore delle forze racchiuse nella terra irlandese. I Dê Danann pertanto dovettero cedere sconfitti, ma non volendo

(1) Questi nomi gaelici sono: Tirna nog, Tir Beo «terra dei viventi», Mag Mor «grande pianura», Mag Meld «pianura incantevole».

abbandonare l'isola, si nascosero nei laghi e nelle montagne, dove avevano i loro palazzi sotterranei e dove seguitarono a vivere sempre immortali e potenti, uscendone però ogni tanto, invisibili o sotto varie forme, per nuocere o giovare agli uomini.

Il paese di Galles ha come fonte indigena le odi cantate dai bardi del sec. XI e i romanzi cavallereschi in prosa detti Mabinogion che comprendono i «*quattro antichi libri di Galles*» quelli cioè di Carmathen, di Aneurin, di Taliesin e di Hergest. Questi documenti, che vanno dal sec. XII al XVI valgono, se ben utilizzati, a ridarci i nomi e le figure divine dell'antica religione del paese.

10. Tra le divinità dei Celti d'Irlanda, la cui figura ci è rilevata dai documenti citati, ricordiamo:

Dana o Donn, l'antenata degli dei, da cui discendono i Tûatha Dê Danann.

Bilè, che corrisponde al Dis pater dei Celti continentali e che, unito a Dana, forma la divina coppia generatrice Irlandese.

Lîr che significa forse il «*mare*», non ha tanta importanza per sè quanta per i suoi figli *Bron* (mac Lîr) e *Manannân* (mac Lîr). Quest'ultimo, patrono dei marinai, è figura vivacemente delineata.

Nodon, menzionato da un'iscrizione, ha il tipo di Marte.

Lug è invece un dio luminoso medico e artista [1].

Ogma (l'Ogmio di Luciano) è il dio dell'eloquenza che avvince con il fascino della parola.

(1) L'importanza di questo dio si rileva dall'onomastica dei luoghi e degli usi celtici. Così in Gallia abbiamo Lug-dunum (Lione) «fortezza di Lug»; in Britannia (dalla forma gallese Llud o Lot) Londinium (Londra), Ludgate «porta di Lud»; in Irlanda il mese di agosto si chiama (in gaelico) Lug-nasad. Durante il quale, dal primo al decimoquinto giorno, si svolgeva una grande festa del dio di significato agrario. La cerimonia principale si svolgeva su la tomba di Tâltin, nutrice di Lug e sposa di un Fomoriano, imparentata dunque con le potenze sotterranee della terra, nella quale il seme si nutre e matura.

Dagda, dio benefico e re dell'Irlanda, ha due figlie: *Angus* dea dell'amore, *Brigit* dea della poesia e della sapienza.

Anche i Celti d'Irlanda avevano i druidi, ministri della scienza e del diritto, risiedenti particolarmente a Tara, la collina sacra ai fasti religiosi e politici dell'Irlanda precristiana. Erano dediti all'insegnamento della gioventù, alla medicina e alla divinazione. Più che il visco o la quercia avevano sacro il tasso e la nocciola. Ma non sottostavano a un capo unico, non praticavano sacrifizi umani, nè avevano un così vivo orrore a mettere per iscritto il loro insegnamento.

Tutte le pratiche e le credenze superstiziose dell'animismo erano in onore presso i Celti d'Irlanda: credevano al malocchio, praticavano varie specie di ordalie (un celebre esempio se ne ha nella Tripartita Vita tra san Patrizio e il druida del re Laegaire), adoravano pietre, fonti, sole, fuoco, avevano molti *geasa* o tabu, specialmente le persone di alto rango, credevano alla buona fortuna auspicata dal *deisiol* o mossa di girarsi da sinistra a destra alla maniera del sole nel compier certi riti, mossa a cui nemmeno san Patrizio, l'apostolo dell'Irlanda, volle sottrarsi nella consecrazione del luogo della futura cattedrale di Armagh.

Il paganesimo irlandese onorava assai gli idoli, tanto che una delle occupazioni principali di san Patrizio è per l'appunto la distruzione di questi «*idoli ed abominazioni*». Il più celebre di questi era *Cromm Cruach*, tutto ricoperto d'oro e d'argento, idolo re di tutta l'Irlanda, situato nel piano delle prostrazioni (contea di Cavan). Vanno anche notati *Cromm Dubh*, nella prov. di Connaught, la festa della cui distruzione cade nella prima domenica di agosto; e *Kermand Kelstach* adorato nell'Ulster [1].

(1) Una fonte preziosa di notizie su le pratiche di culto e i riti magici dei Celti d'Irlanda è la «Vita tripartita» di san Patrizio, edita da Whitley Stokes (1887) nella coll. «*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*», compilazione del sec. XI, che contiene la biografia del santo scritta in gaelico misto a latino. Anche dalle vite scritte dal vescovo Tirechan e da Muirchu (sec. VII), edite pure da Stokes e dai Libri di san Patrizio (specialmente la *Confessione*) si traggono elementi per ricostruire la religione pagana dei Celti d'Irlanda.

11. La più fantastica creazione del genio religioso dei Celti è senza dubbio il loro paradiso. Agli Elisi celtici, visibili a distanza per una grande torre trasparente, si arriva attraverso il mare su di una barca di vetro. Ivi sono praterie con alberi dai rami d'argento e frutti di oro, i quali urtandosi producono un suono melodioso che fa obliare ogni male. Vino e idromele scorrono su la terra e birra scende dal cielo: i grassi porci una volta mangiati rinascono per il piacere di poter rimangiarli di nuovo. Ma non solo a banchettare, coronati di fiori, si riduce l'occupazione dei Celti, eternamente giovani, nel loro paradiso: anche sangue corre su quei campi, versato nei baldi combattimenti animosi di cui tanto si compiacevano i guerrieri Celti abitando su la terra.

12. Gli dei del paese di Galles sono sostanzialmente i medesimi dell'Irlanda.

Don, la madre primitiva, i cui figli sono tutte divinità del cielo.

Beli, suo consorte.

Llyr, tolto forse agli Irlandesi, e noto anche esso più per le imprese dei suoi figli: *Brân,* il gigante, patrono dei bardi, e *Manawyddan.*

Tra i figli di Don va ricordato *Gwydion,* eroe incivilitore, che insegnò agli uomini di Galles le arti e li colmò di beni.

Dwyn, dea brettone dell'amore.

Pwyl, marito di *Rhiannon,* dio e re del mondo inferiore.

I Germani

13. Sotto il nome di Germani va compresa quella vasta famiglia di popoli, uniti dall'affinità del linguaggio, che comprende:

a) il gruppo scandinavo o nordico (Danimarca, Svezia, Norvegia, Islanda) immigrato nella Scandinavia a principio dell'êra volgare.

b) il gruppo tedesco (alto e basso tedesco) e sassone, dal quale ultimo son derivati il frisone (olandese e fiammingo) e l'anglosassone (inglese).

I Germani, arrivati nella loro sede classica fin da epoca remotissima, furono impediti dal corso dei fiumi Danubio e Reno, dal dilagar nei confini del territorio romano. Ma poi, spinti dalla relativa sovrapopolazione, superarono le barriere e riversandosi nel territorio dell'impero diedero origine ai regni romano-germanici e tedeschi, mescolandosi frattanto sia con gli elementi latini del sud che con quelli celtici dell'ovest e abbandonando la coltura indigena per quella latina e la religione nazionale per il cristianesimo.

14. Le fonti classiche per lo studio della religione dei Germani sono:

1. Cesare, De bello gallico 6, 22, informazione breve e superficiale;

2. Tacito, Germania, informazione più ampia e competente, che abbraccia tutta la vita del popolo. Del medesimo autore sono pure alcuni altri cenni in *Ann.* 1, 51 su Tanfana; 4, 73 su Baduhenna; 13, 57, menzione di Marte e Mercurio; *Hist.*, 4, 64, menzione di Marte.

Vi sono poi produzioni mitologiche indigene, la cui redazione è di almeno otto o nove secoli posteriore all'êra cristiana, e che qui raggruppiamo secondo le suddivisioni etniche.

a) Fonti scandinave:

L'Edda «Arte poetica», raccolta in Islanda, dove varie famiglie norvegesi erano emigrate per sfuggire alla tirannia del re Harold. Gli elementi di cui si compone, che sono il monumento più antico della poesia germanica, furono raccolti tra l'800 e il 1250 e sono: 1. canti epici degli dei, specialmente di Odino, tra cui brani mitologico-didascalici, celebre la Voluspa; 2. i canti degli eroi.

Due redazioni si hanno dell'Edda: una poetica, i cui frammenti furono ritrovati nel 1643 in un manoscritto della biblioteca di Copenaghen, e una prosastica, ascritta al dotto

islandese Snorri Sturleson († 1241), dove son citati brani poetici ritrovati poi nel manoscritto di Copenaghen.

Le saghe o « narrazioni » (sec. XII-XIII) in prosa, che contengono e rispecchiano la poesia degli Scaldi, poeti di professione, cantori dei Wiking, eroi dei mari nordici, caratteristici per i loro *Kenningar* o perifrasi stilistiche, che contengono preziose notizie su l'antica mitologia. La chiave di queste perifrasi ci è fornita da Snorri, sopra citato.

b) Fonti tedesche:

1. Le due formule magiche di Merseburg, che devono far cader le catene di dosso a un prigioniero (1.) e risanare il piede dislocato di un cavallo (2.).

2. Il canto dei Nibelunghi, nato su le rive del Reno lungo le terre dei Burgundi e dei Franchi (sec. VI); tedesco quindi di origine, ma scandinavo nella sua forma letteraria più antica e genuina (sec. IX-XI), mentre la redazione tedesca (sec. XIII) presenta delle variazioni apportate dalla influenza cristiana e da altre di vario genere. Il canto dei Nibelunghi comprende vari cicli: il ciclo di Siegfrid; il ciclo di Dietrich von Bern (Teodorico di Verona), cui si riannoda il « canto di Ildebrando »; il ciclo di Hetzel (Attila).

3. Il folklore, di cui si son tanto resi benemeriti i fratelli Grimm e che dà un sussidio incomparabile e sovente unico per illuminare alcuni aspetti della religione e del mito e per completarne altri.

c) Fonti anglosassoni:

Il Beôwulf, poema nato nello Schleswig-Holstein, come dimostra il fatto che gli eroi ne sono Goti o Danesi, è stato redatto nel sec. VIII, ma riproduce lo spirito di un'età assai più remota. Beôwulf è un eroe che combatte mostri terribili che infestano il paese e muore combattendo contro uno di essi. Le influenze cristiane che ha subito non son valse a cancellare il fondo pagano del poema.

Sono anche utilissimi alcuni documenti cristiani, come i formulari, interrogatori per ricevere al cristianesimo un pagano, e le notizie che si trovano qua e là in alcuni scrittori del medio evo, come:

Saxo Grammaticus, Historia Danica in 16 libri, che nella sua esposizione si basa su le antiche canzoni mitologiche danesi, che utilizza in senso evemeristico (sec. XII).

Beda Venerabile, Historia Anglorum (secolo VIII).

Enhardus Fuldensis (sec. IX) e altri annalisti su l' albero Irminsul.

Winduchindus Corbeiensis, De Saxonum gestis (sec. X), dove dà notizia di tre statue, adorate dai Sassoni (Marte, Ercole, Apollo).

Adamus Bremensis, Gesta Hammaburgensis Eccl. Pontificum (sec. XI), dove dà notizia di tre idoli del tempio pagano di Upsala.

Qualche notizia si trova pure in Iordanes (*Historia Gothorum*), Gregorio di Tours (*Historia Francorum*), Paolo Diacono (*Historia Langobardorum*).

15. Secondo G. Cesare i Germani adorano tre divinità: « *Solem et Volcanum et Lunam: reliquos ne fama quidem acceperunt* ». Tacito (Germ.) ammette come loro dio principale Mercurio: « *deorum maxime Mercurium colunt* »; nomina anche Marte, Ercole, Iside, Nerthus e Tuistone, dal quale ultimo sarebbe nata tutta la stirpe germanica. Negli Annali poi menziona le dee Baduhenna e Tanfana, i Dioscuri, cui dà il nome collettivo di Alcis.

Dall' interpretazione romana risalendo ai nomi originali, con l'aiuto dei cronisti medievali e della traduzione germanica dei giorni della settimana, si ha che il Marte di Tacito corrisponde a Tyr (variamente trascritto), Mercurio a Wodan (Odino) e quindi che Thor o Donar, il tonante, corrisponde a Giove e Freya a Venere.

Di tutte queste divinità quella centrale è *Odino* (Wodan, Odin), dio fiero e bellicoso, nume della vittoria, che sembra aver riuniti in sè gli attributi di « padre universale » *Allvater*, che i Germani tributano all'Essere supremo concepito come l'invisibile, il grande, il forte. Dal suo splendido seggio vede i bisogni degli uomini e provvede: conosce ogni luogo della terra, da lui corsa nei suoi viaggi, è fonte di ogni sapienza e conosce anche il segreto magico delle strofe poetiche (rune).

Egli raduna nel Walhalla le anime dei prodi. In lui si deve riconoscere il Volcano di G. Cesare.

Suo figlio primogenito è *Thor* (Donar), che in alcune regioni ha il primo luogo sul padre, come si verifica nella mitologia scandinava; dio dei fenomeni atmosferici, si fa sentire specialmente nel fragore del tuono. Anch'egli protegge gli uomini, specialmente quelli che lavorano la terra. Impugna con la destra un martello possente (*miölnir*). Il mito narra del furto e del ricupero di questo meraviglioso strumento e delle imprese del dio robusto e gran mangiatore. A Thor va probabilmente identificato l'Ercole di Tacito, tanto più ch'egli non nomina affatto Giove, di cui del resto Ercole è figlio. I documenti latini medievali confermano l'identificazione Thor = Giove: Saxo chiama «*mallei ioviales*», martelli di Giove, le ascie levigate, volgarmente credute pietre di fulmine.

Tyr, altro figlio di Odino, è patrono speciale della guerra. Il mito canta della sua mano destra perduta per incatenare Fenrir, il lupo malvagio destinato, il giorno del crepuscolo, a distrugger gli dei. In suo onore si fa la danza delle spade, arma a lui specialmente sacra e come tale adorata. Presso i Tencteri era tenuto in maggior onore di Odino.

Le divinità femminili ricordate da Tacito sono Iside e Nerthus «*id est terram matrem*». Non si può dire qual dea sia adombrata dalla *Iside* di Tacito, raffigurata sopra una leggera nave «*signum ipsum in modum liburnae figuratum*». Si è pensato alla luna menzionata da Cesare, alla cui influenza i Germani prestano viva fede «*auspicatissimum initium*», o con maggior approssimazione alla Terra madre.

Nerthus, «la sotterranea», adorata nello Schleswig e terre adiacenti, di cui Tacito ci descrive la processione, su di un carro, in mezzo all'esultanza del popolo e il ritorno nel santuario dopo un bagno rituale di tutto il simulacro e il sacrificio di chi ha accudito al servizio della dea. Riti analoghi sono tuttora in voga nel folklore tedesco (regina di maggio) e son diretti a provocar una copiosa vegetazione. Tanto Iside che Nerthus possono essere due personificazioni speciali di una medesima deità femminile, che potrebbe essere Freya (v. più sotto).

Tacito menziona anche due dei venerati «*ut fratres ut iuvenes*», che egli ravvicina ai Castori, dando però loro il nome finora non spiegato di Alcis, e due dee, Tanfana e Baduhenna, su le quali pure non è possibile dir nulla di sicuro.

Delle tre divinità menzionate da Cesare, Volcano può essere come abbiamo accennato, Odino; il sole riceve, qui come altrove, un culto confermato dal folklore; la luna – alle cui fasi davano molta importanza i Germani «*coeunt... certis diebus... cum inchoatur luna aut impletur; nam... hoc auspicatissimum initium credunt*» – venne, come si ricava dai documenti medievali, identificata con Diana, specialmente sotto l'aspetto di cacciatrice che cavalca di notte attraverso la foresta, e di mezzo giorno frequenta, demonio meridiano, i luoghi solitari, sotto figura di bellissima donna [1]. I testi suddetti le danno il nome di Holda o Holle «la benevola» e la figura di una strega, com'è di fatto rimasta nel folklore germanico.

Freya, o Frigga nella mitologia scandinava, in origine unica personalità doppiatasi poi, è nell'Edda la bellissima moglie di Odino, dea fondamentale della terra, origine di ogni fecondità, e di cui le altre, Nerthus e Iside, sono particolari manifestazioni: protegge la famiglia sia nella fecondità che nell'economia e viene a visitare gli uomini specialmente nelle notti dopo il solstizio invernale.

Loki, il genio malefico del panteon germanico, tanto che il Bugge lo ritiene una ricopiatura del Lucifero cristiano, è il fuoco e il dio del fuoco. Da lui vien la creazione del primo uomo, egli ordisce macchinazioni contro gli dei sebbene talvolta li aiuti con la sua astuzia. Può rivestir mille forme. A lui sopratutto si deve il crepuscolo degli dei.

Baldur (Baldr, Balder) figlio di Odino e Frigga è il «*puro*» e diletto dio della luce, giovane e florido, innocente e giusto. Ma come il sole della primavera nordica, la sua vita ha breve durata ed egli muore per insidia di Loki che

(1) Vedi su questo argomento S. REINACH, *La religion des Galates* in «Cultes, Mythes et Religions», I. p. 272 seg.

mette nella mano di Hödur, fratello di Baldur, il ramo di visco unica arma che possa ferir la sua invulnerabilità. I suoi funerali son fatti sul mare, dove la salma brucia mentre il vascello che la porta sparisce all'orizzonte dagli occhi degli dei, spettatori dolenti, perchè alla morte di Baldur è legato il loro crepuscolo.

Al di sotto di questo mondo superiore, di cui sono state citate le figure principalissime, stanno le *Norne* in numero di tre di cui l'ultima in genere maligna, di origine gigantea, e dee del destino, come le Parche. Esse dimorano sotto il frassino cosmico *Yggdrasil* da cui dipende il destino del mondo e stabiliscono il fato inesorabile di ogni uomo, fin dalla nascita.

Le *Valchirie*, sono guerriere bellissime che su veloci cavalli aiutano gli eroi contro i nemici e dopo la battaglia portano le loro anime a goder le delizie del Walhalla, la dimora degli dei.

I *Giganti*, sono esseri di grande statura, nemici irreconciliabili degli dei. Conoscono bene la natura, di cui sono emanazione e ai cui vari reparti presiedono: monti, acque, freddo, fuoco, pietre. Sono quindi sapientissimi e come tali consultati anche dagli dei. Nati dal caos, amano il caos e odiano il cosmo, cioè l'ordine e l'armonia stabiliti nella natura.

Gli *Elfi*, i *Silfi*, i *Pigmei* (*Zwerge*, *Troll*), prodotti naturali dell'animismo, abitano da per tutto, foreste, campi, monti, aria, viscere della terra, casa; abili lavoratori dei metalli come i Dattili e i Cabiri del folklore greco essi hanno foggiato miölnir, il martello invincibile di Thor e possono dare il bene e il male.

16. La cosmogonia germanica pone da principio il caos (*Ginnungagap*) fiancheggiato da due regioni: quella delle tenebre (*Nifelheim*) e quella delle fiamme (*Muspelheim*).

Dal caos nasce *Ymir*, il gigante, da cui vengono altri giganti, poi, dal ghiaccio che si fonde, *Audhumbla* la vacca piena di latte che lambendo i massi di ghiaccio ne trae fuori *Buri* padre di Odino, *Wili* e *We* i primi *Asi* o dei. Il gigante

Ymir viene ucciso dai nuovi venuti e le varie parti del suo corpo formano le diverse regioni della terra. La prima coppia umana è uscita per opera di Odino da due alberi *Ask* il frassino, *Embla*, l'olmo.

Così l'universo è costituito con tre luoghi distinti: Asgard, per dimora degli dei, dove questi si son fabbricati dei castelli tra cui il più celebre è il Walhalla «*sala degli eletti*», proprio di Odino; Midgard, per abitazione degli uomini; Helheim, mondo sotterraneo dei morti su cui impera *Hel* dea della terra. Questi tre mondi son tenuti insieme da un albero cosmico, il frassino Yggdrasil, alla cui esistenza è legata quella del mondo (cfr. l'Irminsul dei Sassoni detto «*colonna del mondo*» da Rodolfo di Fulda). Al piede abitano le Norne che inaffiandolo provvedono alla vita dell'universo.

L'escatologia. Tutto questo mondo, opera divina, è destinato alla distruzione. I Giganti ne sono i ministri, la morte di Baldur ne è il preludio: mentre sintomi dolorosi ne sono la malvagità, l'irrequietezza, le contese degli uomini e i cataclismi della natura.

Nella grande lotta tutti gli dei cadono: Odino ucciso dal lupo Fenrir; Thor, il più forte degli Asi che il suo terribile martello non può difendere contro il fiato velenoso del serpente Midgard; Tyr finito dal cane infernale Garm. Finalmente Surtur il gigante del fuoco, incendia l'albero cosmico e provoca la grande rovina, *Götterdämmerung*, il crepuscolo degli dei.

Ma dopo molto tempo dalle ceneri del mondo ne sorgerà un altro pieno di amore - perchè Loki e i giganti non esistono più, periti nella grande rovina, - dove gli dei risorti preparano agli uomini un felice soggiorno al loro fianco, dopo la morte.

17. Tacito afferma che i più antichi Germani non avevano nè templi nè immagini degli dei, ma loro santuario erano le foreste: e senza dubbio in tal senso deve intendersi il tempio, cui accenna, della dea Nerthus. I cronisti medievali confermano la santità di queste foreste. Più tardi però, poco prima del trionfo del cristianesimo si costruirono veri e propri edi-

fici sacri, per esempio quello di Upsala, descritto da Adamo di Brema, dove c'era un'ara, una caldaia per il sangue delle vittime e il fuoco sacro. Anche l'orrore per le figurazioni cessò, come dimostrano Adamo di Brema, Saxo e Winduchindo che attesta di averne vedute, almeno aniconiche.

Cesare è troppo rigido quando afferma che i Germani non hanno druidi, cioè sacerdoti. Tacito li conosce ed ha occasione di menzionarli più volte. Essi hanno una posizione cospicua nella comunità, interpretano i presagi, vestono in una maniera speciale, sono soggetti ad alcuni tabu, per es., i sacerdoti anglosassoni ricordati da Beda che non possono portare armi e debbono montar una cavalla. Nei paesi del nord, Islanda e Norvegia dove più si mantennero le condizioni primitive, il sacerdote ha pure funzioni di re e di giudice.

Anche i Germani avevano i bardi, com'è attestato da Tacito che menziona i loro « *carmina antiqua* » dov'erano celebrate le origini della nazione. Nella Scandinavia avevano il nome di scaldi.

Il rito del sacrifizio sia animale che umano è sovente ricordato dalle fonti. Quanto al sacrifizio umano Tacito ricorda che i Germani l'offrono a Mercurio « *cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent* »; Procopio attesta il medesimo degli Scandinavi, dei Franchi e degli Eruli; Strabone dei Cimbri le cui sacerdotesse immolano il prigioniero di guerra e ne fanno colare il sangue in una caldaia; e dal sangue gocciolante e dalle viscere traggono presagio. I cronisti medievali confermano l'uso del sacrifizio umano.

Sacrifizi di animali erano più frequenti. Tacito menziona quelli a Marte e ad Ercole. Gli scrittori medievali registrano l'immolazione del cinghiale, degli ovini, del bue e sopra tutto del cavallo, la cui carne veniva poi mangiata, di guisa che « mangiatore di cavallo » e « pagano » erano sinonimi.

18. Afferma Tacito essere i Germani deditissimi alla divinazione « *auspicia et sortes ut qui maxime observant* », e ne espone alcuni casi: *a)* con bacchette divinatorie marcate di segni, che si lasciano cader tre volte su di una veste bianca, desumendo il presagio dalla disposizione dei segni; *b)* dal

canto e dal volo degli uccelli; *c)* dal fremito e dal nitrito di appositi cavalli bianchi, mai soggetti a fatica, lasciati liberi per le foreste; *d)* in caso di guerra, dalla sfida tra un prigioniero nemico e un guerriero della nazione: l'esito è un pronostico (*praeiudicium*) di quello della guerra.

Della magia si hanno vivi ricordi nel folklore, oltre alle due formole merseburghesi citate e alla menzione del valore magico dei segni della scrittura (rune). Vanno a titolo d'esempio ricordati due processi di magia imitativa, come l'accender delle ruote di paglia per aumentare od ottenere il calore solare, il versar acqua su persone nude per provocare la pioggia.

Funzione vaticinatoria e magica importante avevano, presso i Germani, le donne. Cesare (*B. gall.*, 1, 50) osservava già che « *apud Germanos ea consuetudo esset ut matresfamilias eorum sortibus et vaticinationibus declararent, utrum praelium committi ex usu esset, nec ne* ». Tacito conferma, aggiungendo che i Germani credono che nelle loro donne sia qualcosa di profetico « *inesse sanctum aliquid et providum* », e nomina Veleda, Albuna e altre da essi venerate come dee. Con il cristianesimo questa idea dell'ispirazione divina delle donne si è rovesciata e le ispirate dal cielo son divenute le streghe ispirate dal demonio, di cui i Tedeschi hanno popolato la loro terra.

19. « *Funerum nulla ambitio* », afferma Tacito degli antichi Germani: soltanto se il defunto è di rango elevato, si brucia il suo cadavere con legna di qualità speciale senza profumi o doni particolari all'infuori delle armi, e talvolta del cavallo. Non gravame di pesanti monumenti, ma un cespuglio indica il luogo del sepolcro.

La pira secondo Procopio (*B. Goth.*, 2) era molto alta e, spento il rogo, le ossa venivano raccolte. Il medesimo autore parla anche di vecchi malati costretti a finir su la pira e di mogli obbligate ad appiccarsi presso la tomba del marito.

Questi casi attestano la fede nella sopravvivenza dell'anima, che nella vita ultramondana ha bisogno delle cose e delle persone conosciute nella vita terrena. Tutta la natura

è, secondo i Germani, popolata dalle anime, che possono vestirsi di corpo animale o vegetale, ma in genere vanno ad abitar le montagne, su le quali perciò si fanno sacrifizi funerari. Ma le anime hanno anche un dominio sotterraneo, il regno di Hel, dove pure Baldur, il più bello degli Asi, è disceso dopo morte.

I Lituani

20. I Lituani, gli « Aestii » di Tacito, divisi nei gruppi lituano, lettone e pruteno (borusso, ora estinto) appartengono ad una famiglia autonoma del ceppo indoeuropeo, fornita di proprie caratteristiche etniche, linguistiche e culturali, stabilita da epoca immemorabile (i manufatti preistorici rinvenuti nelle tombe si riferiscono alla così detta epoca di Hallstatt 1500-500 a. C.) nella pianura a sud-est del Baltico lungo il corso del Niemen e dei suoi affluenti, con ampia diffusione nella Prussia orientale oltre Königsberg ed intorno a Tilsit (Pruteni) e nella Curlandia (Lettoni).

Di questi tre gruppi il pruteno o borusso si è fuso completamente fin dal secolo XVI con l'elemento tedesco occupatore della Prussia orientale; il lettone ha subito assai l'influenza dei Tedeschi da un lato e dei Finnici di Livonia ed Estonia dall'altro; mentre il Lituano propriamente detto, a causa del suo isolamento geografico e culturale è rimasto, nella tradizione etnica e nella lingua, più fedele alle forme arcaiche.

Questo popolo ha sempre vissuto nel suo immenso territorio tutto ricoperto da densissime foreste di conifere, dedicandosi all'agricoltura e alla pastorizia e restando fedele al paganesimo nazionale fino a che nel sec. XIII con Mindauga e nel XIV con Iagellone non passò al cristianesimo per opera di missionari teutonici e polacchi.

21. Le fonti per lo studio della religione lituana sono: *a) esterne* e si identificano con quelle degli evangelizzatori tedeschi e polacchi della regione baltica citati al num. 4; *b) indigene* costituite dal folklore consegnato nei racconti popolari e nelle canzoni, « dainos », raccolte con grande amore, specialmente durante il sec. XIX, dalla viva bocca del popolo che in esse ha conservato tutti gli elementi della sua antica mitologia.

22. Al vertice del panteon lituano sta:

Perkunas (cfr. lo slavo Perun), dio della folgore che manifesta la sua potenza lanciando la sua freccia infuocata tra il fragore del tuono. A lui sono attribuiti molti epiteti che confermano la sua eminente posizione: il primo, il vecchio padre, il sovrano, l'altissimo.

Al disotto di lui e talora formando con esso una triade si trovano:

Patrimpas, dio della fecondità specialmente della messe e del bestiame, raffigurato giovane, con un corno riempito d'acqua da cui esce un manipolo di grano.

Poklus, divinità oscura e sinistra raffigurata come un vecchio irato, placabile con sacrifizi di animali e un tempo umani specialmente di prigionieri di guerra.

La venerazione per il dio supremo si esprimeva sopratutto nel culto per il fuoco immagine terrestre di lui, che ardeva nei recinti sacri limitati da alberi, su la cima delle colline ed era custodito da un collegio di vestali (*vaidelotes*) simili alle romane e alle celtiche.

Non mancava naturalmente l'adorazione degli elementi astrali: sole, luna, stelle; la venerazione delle foreste e delle acque e tutto il bagaglio di credenze animistiche proprio dei primitivi, visibile sopratutto nell'attuale credenza alle *veles* simili alle nostre fate e alle *side* del folklore celtico.

23. Ministri del culto erano i sacerdoti, *krives*, a capo dei quali era un pontefice massimo, *krivu-krivaitis*, investito di poteri divinatori specialmente in alcune circostanze della vita nazionale e capace di far sentire la sua autorità non soltanto sui suoi dipendenti ma anche sui capi delle varie tribù lituane. La sua residenza abituale era a Rumava nella Prussia orientale dove esisteva il più celebre santuario della Lituania

pagana: un recinto a cielo aperto con una quercia sacra, l'altare per i sacrifizi e i simulacri della triade lituana. Durante le funzioni vestiva di bianco, e si copriva il capo con un berretto conico. Per le mansioni inferiori del culto c'erano i *vaidilas* o ministri, uomini e donne, quest'ultime addette alla manutenzione del fuoco.

24. La credenza nella vita futura fu in ogni tempo vivissima nei Lituani, come ne fa fede la cura che essi hanno sempre avuto per le tombe e i riti con i quali accompagnano il trapasso: banchetti funebri, lamentazioni (raudos), commemorazioni, suppellettile funeraria. Uno degli sforzi più grandi compiuti dal cristianesimo in Lituania consistè appunto nello sradicare le vecchie costumanze funerarie. Un uso funerario radicatissimo presso i Lituani è quello delle *stele* trasformatesi, dopo il passaggio al cristianesimo, nelle celebri croci o tabernacoli che si trovano piantate ai crocicchi o nei cimiteri, talora isolate talora raggruppate in grande numero come *ex voto* su collinette artificiali; sono costruite tutte in legno, con la parte centrale foggiata a tabernacolo poligonale o quadrato con entro immagini sacre, e rivelano nei motivi ornamentali: sole, luna, stelle, uccelli, serpenti, pendagli che oscillano al vento, le tracce del vecchio paganesimo nazionale.

Gli Slavi

25. Gli Slavi appartengono alla famiglia indoeuropea e sono distribuiti in tre grandi gruppi: il gruppo orientale, costituito dai Russi propriamente detti, suddivisi in Grandi Russi, Piccoli Russi o Ruteni e Bianco Russi; il gruppo occidentale che comprende i Polacchi, i Boemi, gli Slovacchi; il gruppo meridionale o iugo-slavo, cui sono ascritti i Serbi (i Croati) e gli Sloveni. Tutti questi popoli dal sec. VII al X abbracciarono, in seguito a missioni e ad influenze occidentali e bizantine, il cristianesimo; ma poichè assai rapido fu il trapasso ed operato piuttosto per volontà di capi, è avvenuto che molte delle pratiche antiche sono rimaste sotto la

nuova veste: sicchè gli usi religiosi e il folklore slavo in genere hanno un'importanza tutta speciale per lo studio della vetusta religione degli Slavi: importanza resa maggiore dal fatto che non si possiedono documenti originali del paganesimo slavo.

26. Le fonti per lo studio della religione slava, numerose ma frammentarie, si possono distribuire come segue:

1. Opere degli scrittori bizantini, che dànno qualche notizia intorno agli Slavi con i quali l'impero d'Oriente si trova a contatto.

Procopio (sec. VI), De bello gothico, 3, 14, che c'informa di un dio supremo fulminatore e di credenze naturistiche;

Costantino Porfirogenito (sec. X), De administrando imperio, 9, su i Russi che fanno sacrifizi intorno a una gran quercia e immolano uccelli;

Leone Diacono, Historia, 9, 6, i Russi compiono sacrifizi umani in onore dei morti in guerra.

2. Cronache cristiane di argomento slavo o che contengono notizie sugli Slavi. Queste cronache sono: *a*) scritte da sacerdoti slavi; *b*) da sacerdoti stranieri, specialmente tedeschi.

a) Tra le slave va annoverata La cronaca di Nestore (fine sec. XI), in russo, scritta solo cento anni dopo la conversione al cristianesimo del paese russo. Da i nomi di alcune divinità e notizie su idoli, sacrifizi e magia.

Gli altri cronisti slavi o schivano di nominare gli dei pagani o ne danno l'interpretazione latina, come Cosma di Praga (sec. XII), e Dlugosz di Polonia (secolo XV). Non manca però il caso inverso, cioè la traduzione in lingua slava di testi bizantini, dove i nomi degli dei classici son resi con quelli degli dei indigeni.

b) Tra i cronisti stranieri, in genere tedeschi e ostili agli Slavi, ma meglio forniti di notizie intorno alle cose slave, specialmente di quelle delle province baltiche, vanno annoverati:

Adamo di Brema, già ricordato a pag. 601, il quale

mentre dichiara che «*inutile est acta non credentium scrutari*», descrive poi il tempio pagano di Rhetra e menziona il dio Radigast.

Helmold di Lubecca (sec. XII), autore di un Chronicon Slavorum, meglio informato perchè fu missionario presso gli Slavi del litorale tedesco baltico, dà informazioni sul tempio di Rhetra, su gli dei e le loro figurazioni. I capitoli 1, 52, 83 e 2, 12 hanno un interesse particolare.

Thietmar, già canonico di Magdeburg (sec. XI), che parla nella sua Cronaca, 6, 17 di luoghi sacri, boschi e tempio di Rhetra, idoli e sacerdoti.

Saxo Grammaticus (di cui v. sopra, 600) parla di Arkona (di cui rimangono poche rovine), che è il grande santuario degli Slavi baltici nell'isola di Rügen, del dio Svantovit, di oracoli e superstizioni.

I tre biografi di Ottone vescovo di Bamberga, Ebbo, Erbord e un anonimo, i quali narrando l'apostolato del loro eroe, già missionario nelle province tedesco-baltiche, hanno occasione di accennare ad idoli, sacerdoti, costumi funerari, sortilegi, templi «*magni decoris*», idoli «*mirae magnitudinis*», divinazioni con il cavallo.

3. Il folklore copiosissimo delle regioni slave, per quanto modificato da idee cristiane e quindi da adoperarsi con cautela, è una fonte preziosa per l'antico paganesimo slavo nei suoi aspetti naturistico, animistico, magico, e viene studiato con amore da dotti slavi.

27. Procopio ed Helmold affermano chiaramente l'esistenza di un Essere supremo slavo, il primo riferendosi agli Slavi del sud, il secondo a quelli baltici presso i quali era stato missionario, Essere concepito come glorioso e ricco. Mancano conferme nelle altre fonti, ma tal concezione è assai probabile e concorda con quanto è stato detto a proposito dei non inciviliti.

Perunu (Perun) è il dio maggiormente venerato presso i Russi. Egli presiede ai trattati tra Bisanzio e i Russi pagani quale garante per i suoi seguaci, mentre i Russi cristiani si appellano a sant'Elia, che ne ha preso il luogo nella devozione della Russia cristiana. Perun è il dio che Vladimiro, dopo la conversione del suo popolo, fece attaccare a una coda di cavallo e gettare poi nel Dnieper, quale rappresentante maggiore della religione ripudiata. Egli dà il nome a molte località e rivive nella concezione ortodossa di sant'Elia. Perun infatti è come il Zeus classico, il dio del fulmine e del tuono, che colpisce con la folgore e invia le pioggie e il sereno; così come sant'Elia, che comanda gli elementi acqua e fuoco, che su di un carro di fiamme è salito al cielo, è presso tutti gli Slavi il patrono dei fenomeni atmosferici, signore della folgore, che manda il bene e il male su gli uomini e sui campi. Tuttora nelle campagne si offrono in suo onore sacrifici di animali, a cui la benedizione presbiterale non basta a toglier la persistente impronta pagana. A lui è sacra la quercia, fatta segno di venerazione superstiziosa da parte dei campagnoli slavi.

Svantovit è invece il dio principale degli Slavi del litorale tedesco-baltico. Egli regna nell'isola di Rügen, dove ha un tempio con sacrifizi e tributi di pace e di guerra. Protegge nelle battaglie ed è «*efficacior in responsis*». È rappresentato con quattro teste [1]. Il cavallo gli è sacro. Helmold e Saxo hanno voluto vedere in lui una sfigurazione di san Vito, già reso noto al paese per opera di missionari del monastero corbiense, ma è piuttosto vero il contrario, cioè che san Vito si sia sostituito a Svantovit come sant'Elia a Perun. Anche a Svantovit toccò la corda al collo e il supplizio del fuoco quando i Danesi nel 1168 occuparono l'isola e sradicarono la religione del paese.

Presso i Russi troviamo ancora:

Volos (Veles in boemo), nominato accanto a Perun quale mallevadore del giuramento, con il titolo di patrono degli armenti. Lo ha sostituito san Biagio, che esercita presso gli Slavi cristiani la medesima mansione.

---

[1] Altri dei pluricefali erano Rugievit con sette teste e Porevit con cinque, entrambi adorati a Karentina, entrambi distrutti per opera dei Danesi cristiani.

Dazbogu, nominato in vari testi, ci appare come la traduzione slavonica del greco Helios.

Svarogu traduce l'*Hephaistos* dei testi greci ed è il *Suarasici* dei cronisti sopra citati. Thietmar trova stabilito il suo culto nella città di Rhetra.

Troianu, provien forse dagli Slavi del Sud, stanziatisi nel luogo delle imprese di questo grande imperatore, ricordate dai superstiti monumenti e dalla tradizione orale.

Per gli Slavi del Baltico abbiamo:

Triglav, dio tricefalo adorato a Stettino, le cui tre teste furono dal missionario Ottone di Bamberg inviate a Roma in segno di vittoria del cristianesimo;

Radigast, patrono di Rhetra;

Zcernoboch, il «dio nero», menzionato da Helmold, che l'inquadra in una teoria dualista, senza che per questo sia necessario pensare a un «dio bianco» suo antagonista, non menzionato da alcuna fonte autentica. Helmold ricorda che gli Slavi hanno uso di proferir su di una coppa parole misteriose in nome di questi due dei, buono e cattivo.

Vi sono poi divinità inferiori che proteggono la vita domestica «*domesticos colunt deos*» (Thietmar, 8, 69). *Domovoi* è l'antenato che vigila tutte le parti della casa e riceve gli omaggi e i sacrifizi [1].

Sebbene Procopio neghi la credenza degli Slavi nel fato, essi credono a dee che presiedono alla nascita, *Rogenice*, e quindi al destino. Venerano le divinità delle foreste, dei fiumi, delle fonti, dette *Vila* presso gli Slavi del Sud, *Rusalka* presso i Russi.

28. Gli Slavi del gruppo baltico conoscevano i templi. Le fonti menzionano: *a)* quello di Rhetra, in legno, retto da corna di animali, scolpito all'esterno con immagini degli dei

(1) Ma A. Van Gennep, *Notes sur le Domovoi* in «RHR», XLVII, p. 206 seg., non è di questo parere. Egli sostiene che vi sono anche domovoi animali, che possono essere più di uno nella medesima casa e che non vi hanno dimora in luogo stabile. Sembrano piuttosto risultanti dalla fusione di esseri spiritici di origine differente.

e contenente idoli nell'interno. Il più celebre di questi era quello del dio Radigast; *b)* quello di Arkona nell'isola di Rügen, pure in legno, circondato da doppia cinta, con una sola porta, bellissimo. Era dedicato a Svantovit, il cui idolo, più grande del naturale, aveva quattro teste, un corno nella destra che veniva riempito di idromele ed era presagio di abbondanza o carestia per tutto l'anno seguente, e un arco nella sinistra; tunicato fino alle gambe. Il sacerdote doveva tenere il fiato mentre era nel tempio, dove egli solo poteva entrare. La festa annuale si faceva dopo il raccolto: si rinnovava la provvista di idromele dopo aver tratto i presagi dall'antica, che veniva versata ai piedi dell'idolo. Il tutto si chiudeva con un festino pantagruelico. Addetto al tempio era un cavallo sacro di color bianco, adibito ad uso divinatorio: era di buon augurio se il cavallo moveva prima il piede destro disponendosi a saltare una triplice fila di lance poste davanti al tempio; *c)* quelli di Stettino in numero di quattro, due dei quali dedicati a Triglav e detti *continae* dai biografi di Ottone. Il maggiore era ornato di sculture di uomini e di animali e vi si depositavano le decime e il bottino. Anche a Stettino era un cavallo divinatorio, nero, che dava pronostico favorevole se attraversava, tre volte in su e in giù, senza urtarle, nove lance poste a poca distanza sul terreno.

Questi templi erano luoghi di sacrifizio e di assemblee e i maggiori rappresentavano un centro etnico. Da tutte le provincie slave, dice Helmold, s'inviano al tempio di Svantovit i tributi per il sacrifizio [1].

Luoghi all'aperto, specialmente alture, boschi e montagne, servivano di preferenza ai Russi quali luoghi di culto.

Tutti gli Slavi avevano persone addette al culto. I sacerdoti degli Slavi baltici erano bene organizzati ed opposero una viva resistenza al cristianesimo. Essi erano sopratutto i

(1) Una fonte da utilizzarsi con prudenza nella descrizione dei templi slavi è il geografo arabo Al Masudi (sec. x) nell'opera *Le praterie d'oro*, 4, 66. Egli li descrive immaginosamente, senza averli veduti, ma lavorando su notizie ricevute. Cfr. Leger, *Myth. slave*, p. 194.

ministri del sacrifizio, mentre presso i Russi erano specialmente operatori della divinazione e della magia.

Rito centrale del paganesimo slavo era il sacrifizio (*treby*) di buoi, montoni, primizie, anche umano, e in questo caso specialmente di cristiani, molto gradito agli dei. Celebre vittima fu il vescovo Giovanni di Mecklenburg, la cui testa fu offerta al dio Radigast. Le montagne, i boschi, le fonti eran luogo peculiare di sacrificio (*trebisca*).

29. Gli Slavi credevano alla vita ultramondana ed avevano la radice *nav* per indicare il regno dei morti e *raj* per indicare una regione felice per le anime trapassate. Mancano però assolutamente testi a conferma. Supplisce tuttavia il folklore. I morti erano seppelliti presso gli alberi, nelle selve o nei campi, e avevano una festa loro propria, *tryzna*, di carattere conviviale. Iordanes, *Hist. Goth.*, 49, chiama *strava*, di significato affine a tryzna, il festino funebre per la morte di Attila, i cui Unni furono a contatto con gli Slavi e nel cui esercito militarono degli Slavi (Leger).

Quaranta giorni dopo la morte si fa una cerimonia in onore degli antenati invitandoli attorno ad una tavola imbandita, dove già si trova la famiglia. Il capo di essa beve lasciando cadere un po' del liquido per gli antenati, e così fanno anche gli altri. I rumori del vento, delle foglie, degli animali nel silenzio sacro della notte, alla luce rituale di un cero, sono segno certo della presenza degli antenati al pasto della famiglia. Alla fine essi vengono invitati a ritornarsene alla loro dimora.

BIBLIOGRAFIA

1. Intorno agl' Indoeuropei in generale vedere H. HIRT, *Die Indogermanen, ihre Verbreitung ihre Urheimat und ihre Kultur*. Strassburg 1905 e 1907. Due vol. che raccolgono tutti gli elementi geografici, etnici e culturali della questione indoeuropea. O. SCHRADER, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Strassburg 1901. Repertorio utilissimo, compilato dall'indagatore più sagace dell'antichità indoeuropea, di cui è in corso di pubblicazione dal 1917 la seconda edizione. Un riassunto delle conclusioni del medesimo A. si ha in O. SCHRADER, *Die Indogermanen*, Leipzig, 1919, (3ª ed.). S. FEIST, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin 1920. È un grosso volume, illustrato da incisioni e da tavole che offre per l'istruzione superiore una larga messe di notizie intorno a cinque punti principali: la scienza delle antichità germaniche; la lingua e la preistoria; la cultura, con un capitolo su la religione; i popoli finitimi agl' Indogermani; l'origine. Ottimo. Su la religione degl' Indoeuropei v. l'art. *Aryan Religion* di O. Schrader in ERE.

2. Opere generali su la religione dei Celti: J. RHYS, *Lectures on the origin and the growth of Religion as illustrated by celtic Heathendom*, London 1888. Trattazione notevole per il tempo in cui è uscita, ma da adoperar con cautela. H. GAIDOZ, *Esquisse de la religion des Gaulois*, Paris, 1879 (estr. dell'encicl. di Lichtenberger), ottimo. A. BERTRAND, *La religion des Gaulois, les druides, le druidisme*, Paris, 1897, ampia e profonda trattazione di cui G. DOTTIN, *La religion des Celtes* ha fatto un resoconto critico in « RHR », che è divenuto un pregevole volumetto su la materia, Paris, 1904, (ed. 2ª). CALLEGARI, *Il druidismo nell' antica Gallia*, Padova, 1904, utile solo per l' esposizione delle testimonianze degli autori antichi. E. ANWYL, *Celtic Religion*, London 1906, buona e succosa trattazione. C. RENEL, *Les religions de la Gaule avant le Christianisme*, Paris, 1906. studiate alla luce della etnografia con perfetta chiarezza e molto senno. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, Paris, tre vol., 1908-09, opera fondamentale. Nel secondo volume ha una mirabile trattazione della religione gallica.

Molte notizie riguardanti la religione e gli studi celtici si trovano nella « Revue celtique », dal 1877, che registra esattamente tutto il mo-

vimento della materia; in S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, specialmente il vol. I, che raccoglie gli articoli di religione e mitologia celica dall'A. pubblicati sparsamente altrove. DOTTIN, *Manuel pour servir à l'étude des antiquités celtiques*, Paris, 1915 (2ª ediz.), vademecum indispensabile. DÉCHELETTE, *Manuel*, ecc., tomo II. A. HOLDER, *Altceltischer Sprachschatz*, Leipzig, 1896-1903, a forma di dizionario con le indicazioni documentarie alle varie voci.

Su i Celti d'Irlanda vedi JOYCE, *The social history of ancient Ireland*, London, due ampi volumi in cui è trattata tutta la vita religiosa, politica sociale dei Celti d'Irlanda, dal medesimo A. riassunti in un grazioso volumetto, *The smaller social history of ancient Ireland*, London, 1906. WOOD-MARTIN, *Traces of the elder faiths of Ireland*, 2 vol. London, 1902, studia sopratutto la religione celtica alla luce degli usi e delle superstizioni del folklore irlandese.

3. Su le fonti v. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Principaux auteurs de l'antiquité à consulter sur l'histoire des Celtes*, Paris, 1902, tomo XII del «Cours de littérature celtique» fondato dall'A.

4. Sul dio solare v. un notevole studio di H. GAIDOZ, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, in «Revue Archéologique», IV, V, VI (1884-85).

6. Sulla sparizione del sacerdozio druidico v. FUSTEL DE COULANGES, *Comment le druidisme a disparu* in «Revue Celtique», IV (1879-80), p. 37 seg. Il druidismo non è morto in Gallia violentemente, ma per inanizione, data la concorrenza della civiltà romana. Il D'ARBOIS DE JUBAINVILLE nella medesima rivista (XII), p. 316 sostiene invece la soppressione violenta.

8. Morte e vita futura: E. BEAUVOIS, *L'Elysée transatlantique* in «RHR», VII, 273 seg. A. NUTT e K. MEYER, *The celtic doctrine of Rebirth*, London, 1897. È il secondo volume dell'edizione e traduzione del viaggio di Bran, figlio di Febal, alla terra dei viventi. L. MARILLIER, *La doctrine de la reincarnation des âmes et les dieux de l'ancienne Irlande, d'après des travaux récents*, in «RHR» (XL) p. 60-123. Tra questi lavori recenti c'è quello or citato di Nutt e Meyer.

9. Su l'epopea dei Celti d'Irlanda v. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884, vol. II del «Cours de litt. celt.», dove ricostituisce tutto il panteon dei Celti d'Irlanda. Libro ottimo, salvo qualche troppo rapido parallelismo con l'epopea omerica. CH. SQUIRE, *The mythology of ancient Britain and Ireland*, London 1906. E. WINDISCH, *L'ancienne légende irlandaise et les poésies ossianiques* in «Revue celtique», V, p. 71 seg. È tra i migliori quadri sintetici su l'argomento. Come bibliografia ragionata di questa materia v. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Les éditions des monuments de la littérature épique irlandaise* in «Revue celtique», XXIV, p. 237 seg.

Su i Celti britannici v. E ANWYL, *The value of the Mabinogion for the study of celtic Religion*, in «TO», II, p. 234 seg.

13. Su l'etnografia dei popoli germanici v. K. MÜLLENHOF, *Deutsche Altertumskunde*, Berlin, in cinque volumi, la cui riedizione è stata curata da M. Roediger; i primi tre sono di contenuto etnografico; il IV (ed. Roediger, 1920) studia la Germania di Tacito con descrizione del panteon, il V (ed. Roediger 1908) studia l'*Edda* e la Voluspa. Libro fondamentale, cui rende doveroso tributo E. NORDEN, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig, 1920. In questo ampio studio il dottissimo filologo di Berlino lumeggia l'apporto degli scrittori classici, greci e latini, alla conoscenza delle genti teutoniche.

14. Fonti: Su le fonti scandinave v. le raccolte di G. VIGFUSSON e YORK POWELL, «Corpus poeticum boreale», 2 vol., Oxford, 1883. V. pure in inglese le pubblicazioni della «Saga Library», e della «Northern Library», entrambi di Londra.

Per le fonti tedesche v. il testo dei Nibelunghi edito dal Lachmann e la versione francese che ne ha fatto G. FIRMERY, *La chanson des Nibelunge*, Paris, 1909. J. KÖRNER, *Das Nibelungenlied*, Leipzig, 1921. La tradizione del testo, gli elementi costitutivi del medesimo, loro origine e storia, l'opera d'arte.

Per le fonti anglosassoni v. la traduzione del Beôwulf curata da J. EARLE con introduzione, Oxford. L. KNAPPERT, *Le christianisme et le paganisme dans l'histoire ecclésiastique de Bède le vénérable* in «RHR», XXXIV, p. 296 seg. È questo il terzo ed ultimo articolo dello studio del K., e si riferisce al paganesimo in Beda.

Sul folklore germanico v. J. GRIMME, *Die deutsche Mythologie*, 1835; ed. Meyer in 3 vol. Berlin, 1875-1878 W. GRIMME, *Die deutsche Heldensage* (1829); ed. Steig, Berlin, 1889, i quali hanno posto i fondamenti della scienza mitologica tedesca, studiandola anche nelle ripercussioni del folklore. W. MANNHARDT, *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1905, (ed, 2ª), 2 vol., applica il metodo etnologico allo studio del folklore tedesco.

15. Su la religione dei Germani: E. H. MEYER, *Germanische Mythologie*, Berlin, 1891; il medesimo: *Mythologie der Germanen*, Strassburg, 1903, ottimo repertorio; W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, buon manuale, ampio e ricco d'informazioni; E. MOGK, *Germanische Mythologie*, Strassburg, 1898, (ed. 2ª), ottima trattazione dal medesimo riassunta sotto lo stesso titolo per la «Sammlung Göschen», Leipzig, 1910; CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *The religion of the Teutons*, New York, 1902 (traduzione dall'olandese). Amplissimo studio delle fonti sia letterarie che folkloriche. Esposizione sobria, che pone questo manuale tra i migliori scritti su l'argomento; H. PETERSEN, *Ueber*

den Gottesdienst und den Götterglauben des Nordens während der Heidenzeit (trad. Ries) Gardelegen, 1882; S. BUGGE, *Studien ueber die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage* (trad. Brenner), München, 1889; W. A. CRAIGIE, *Religion of ancient Scandinavia*, London, 1906. SCHREUER H. *Altgermanisches Sacralrecht,* in « Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte » XXXIV, p 313 ss. Esposizione delle credenze religiose dei Germani dalle quali si deducono le norme del loro diritto sacro. Ottimo lavoro.

Come facile lettura introduttiva v. R. MINUTTI, *Mitologia tedesca,* I, Divinità, Milano, 1910.

17. Sul sacrifizio umano v. E. MOGK, *Die Menschenopfer bei den Germanen,* Leipzig, 1909, ne sostiene l'esistenza presso i Germani, coordinandola ai risultati comparativi e ai postulati della teoria antropologica.

20. Le opere più notevoli su la storia, l'etnografia, la letteratura lituana sono scritte in russo, polacco o lituano. Ci limitiamo pertanto a ricordare quelle scritte nelle lingue più accessibili alla cultura dell'Europa occidentale ricordando che nel Bezzenberger, Vîdûnas, Viscont, Basanavicius si trovano citate le opere redatte nelle lingue su menzionate.

W. ST. VÎDÛNAS, *Litauen in Vergangenheit und Gegenwart,* Tilsit 1916 (trad. fr. A. Viscont, Genève 1918). Cenni storici e descrizione della tradizione nazionale lituana. A. VISCONT, *La Lithuanie religieuse,* Genève 1917. La prima parte del lavoro contiene un breve profilo del paganesimo lituano. A. BEZZENBERGER, *Die lithauisch-lettischen Literaturen* (Die Kult. d. Gegenwart: I, 9 Die osteurapäischen Literaturen). Sono 25 sostanziali pagine, redatte da uno dei più competenti conoscitori della lingua e letteratura lituana. Ricca bibliografia.

21. Nella collez. « Scriptores rerum Prussicarum » si trovano riunite le opere dei primi cronisti che vennero a contatto con i Lituani stanziati nella Prussia orientale. Le « Sitzugsberichte d. Altertumsgesellschaft " Prussia ,, », le « Mittheilungen d. Litau. Litter. Gesellschaft » contengono *passim* preziose informazioni storiche etniche e religiose sui Lituani: Altrettanto si dica del TISCHLER, *Ostpreussische Altertümer.*

23. Sul panteon lituano:

MIERZYNSKI, *Mythologiae Lituan. Monumenta;* LARICII, *De diis Samogitarum;* A. BRASOW, *Ueber Baumverehrung Wald-und Feldkulte der Littauischen Völkergruppe.* Königsberg, 1887. Su le sopravvivenze dell'antica religione animistica dei Lituani nel folklore paesano. Debbo queste indicazioni e quelle del n. 21 al dott. Basanavicius. R. van der MEULEN, *Ueber die litauischen Vēlēs* ARW. 17 (1914) p. 125 ss. su le fate lituane.

24. Su la morte e l'oltretomba lituano: *Lietuviu Kryziai (Croix lithuaniennes)* Vilno, 1912. Riproduzione dei principali tipi di croci lituane, con introduzione del dott. J. BASANAVICIUS circa l'origine pagana dello stile funerario e della sua ornamentazione in Lituania. Copiosa bibliografia.

25. Su la mitologia e la religione degli Slavi l'opera migliore è quella di L. LEGER, *La mythologie slave,* Paris, 1910; contiene un capitolo su le fonti, l'esposizione del panteon e del culto. Notizie e studi si trovano pure in « Archiv für Slavische Philologie ».

V. anche E. ANITCHKOFF, *Old Russian pagan cults* in « TO », II, p. 244, su Perun e Volos; L. DEUBNER, *Russische Volkskunde* in « ARW ». IX p. 275 e 445, di contenuto folklorico.

STATISTICA DELLE RELIGIONI VIVENTI

(IN MILIONI)

Religioni Animistiche.

Australia	2
Africa	90
America	4,4
Asia	23
Europa	0,6
	120

Confucianismo.

Cina	230
Indocina	10
	240

Taoismo.

Cina	40
Indocina	10
	50

Shintoismo.

Giappone	18

Buddismo.

Cina	70
Giappone	22
Indie inglesi	10
Indocina	28
	130

Giainismo.

India	1

Induismo.

India	210

Sikhismo.

India	2

Parsismo.

India e Iran	0,1

Islamismo.

Europa	7
Africa	50
India	66
Cina	19
Malesia	35
Persia	10
Anatolia, Siria e Arabia	26
	204

Giudaismo.

Israeliti	10

Cristianesimo.

Cattolici	255
Protestanti	175
Ortodossi, Greci e Slavi	110
Altri Scismatici (Nestoriani, Copti ecc.)	10
	550

INDICE ALFABETICO

NB. - Il presente Indice deve essere completato dal Sommario dei Capitoli, ch' è in testa al volume, per quel che riguarda i concetti e gli argomenti generali, per es. il culto, la mitologia, il sacerdozio, ecc.

ERRATA CORRIGE

Pagina	Linea		
56	18	*Lorita*	*Loritja*
106	28	*fondazione*	*tradizione*
108	29	Ti'en	T' ien
178	29	interotto	interrotto
188	13	*Keilschriftdliche*	*Keilinschriftliche*
225	22	Arab	Arabi
258	27	*Chrestomatia*	*Chrestomathia*
268	37	âeva	deva
285	37	gli dei antenati	gli dei e gli antenati
301	14	fluttar	fluttuar
340	39	*Sechis*	*Sechs*
341	10	Neummann	Neumann
385	41	Entwichlung	Entwicklung
408	30	φυχοπόμπος	φυχοπομπός
408	30	τριχοπόμπος	(cancellare)
461	22	βωμός	βωμῷ
462	34	Maas	Maass
473	19	aquitrini	acquitrini
481	25	rappresentate anche da un	rappresentati anche: un
492	16	culturale	cultuale
493	21	totemisme	totemism
495	36	F. Toutain	J. Toutain
507	29	*dei Menti*	*deae Menti*
567	14	Deus, Sol	Deus Sol
578	1	Römischen	Römische
580	39	römische	römischen
582	15	griechish	griechisch
620	24	osteurapäischen	osteuropäischen
620	29	Sitzugsberichte	Sitzungsberichte

Consigliamo il lettore ad eseguir subito le correzioni indicate a fianco degli elencati errori tipografici, e gli domandiamo venia di questi e degli altri che fossero eventualmente sfuggiti alla nostra revisione. — Dobbiamo, a questo proposito, rivolgere un grato encomio alla Tipografia del Seminario di Padova per la oculata diligenza posta nell' esecuzione del lavoro.

Nihil obstat

C. IOSEPH PERIN
CENS. ECCL.

Patavii VIII. Id. Ian. 1922

Imprimatur

G. BELLINCINI *Vic. Gen.*

Patavii IV. Id. Ian. 1922